

مؤتمر  
الإمام محمد عبده

مفكرا" و رائدا" للإستتارة

فى المدة من ١٢ إلى ١٤ يوليو ١٩٩٧

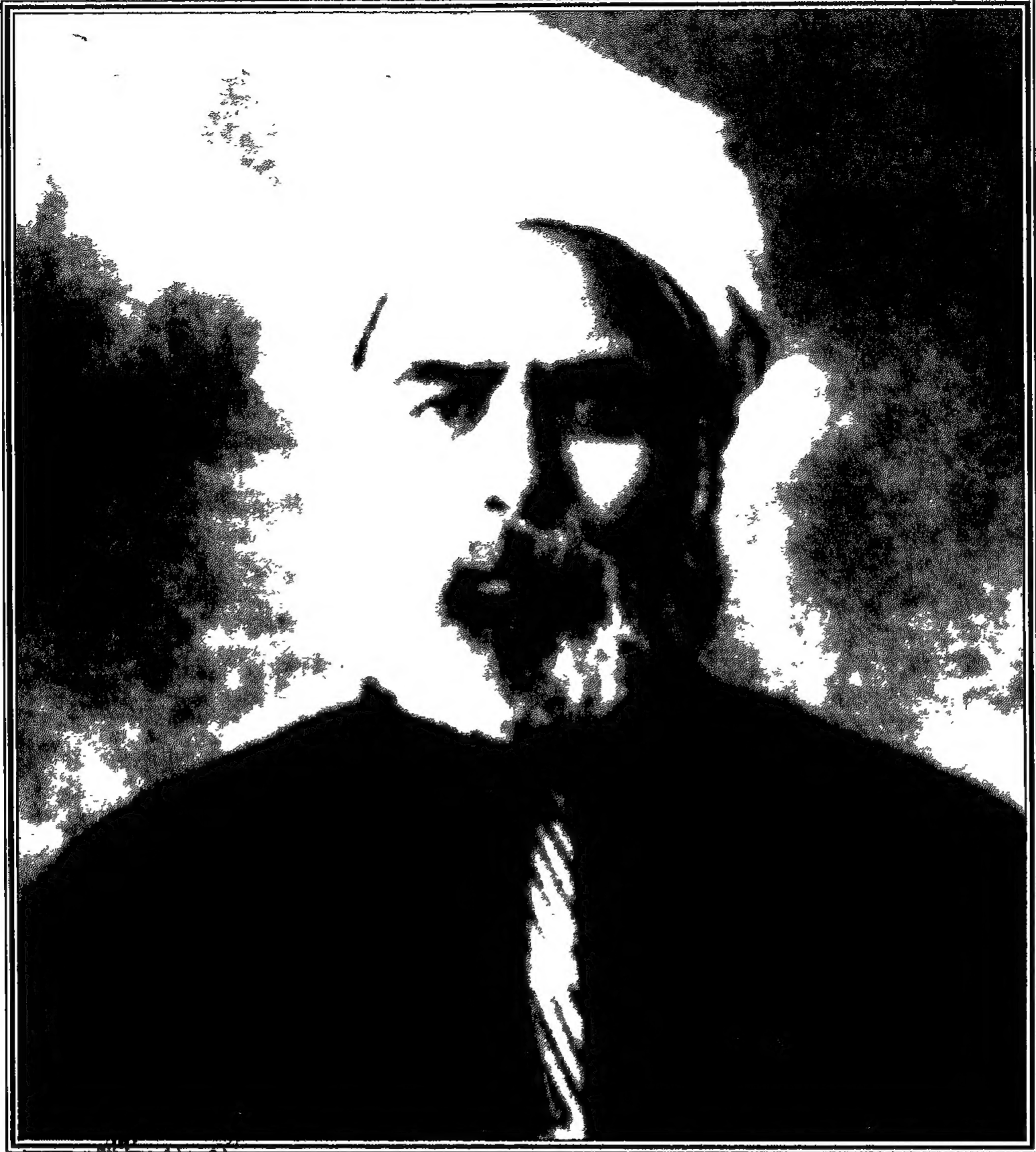
ملخصات بحوث

بمكتبة القاهرة الكبرى

اهداءات ٢٠٠٠

اد. فتح الله خليفة  
استاذ الفلسفة بأداب الإسكندرية





مؤتمر  
الإمام محمد عبده  
مفكرا و رائدا للاستنارة



# المحتويات

م	اسم الباحث	اسم البحث	الصفحة
١	أ. د. أحمد أبو زيد	العصبيه والصفوه فى فكر الإمام	١
٢	أ. د. عاطف العراقى	الشيخ الإمام محمد عبده والاتجاه النقدى التنويرى	٢
٣	أ. د. حسن حنفى	أشعرى فى التوحيد مفترلى فى العدل ارتدادى فى الثورة	٩
٤	أ. د. زينب محمود الخضيرى	واقعية محمد عبده التنويرى	١٠
٥	أ. د. سالم يافوت (المغرب)	مدخل لقراءة رساله التوحيد	١١
٦	د. يوسف سلامه (سوريا)	النزعة العقلانية عند محمد عبده	٣٩
٧	أ. د. محمد صالح السيد	فعالية العقل فى اعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده	٤٠
٨	أ. د. صابر ابا زيد محمد	الإمام محمد عبده وأراؤه الكلاميه	٤٨
٩	د. أحمد برقاوى	محمد عبده رسالة الحكم جرثومه العلمانيه فى فكره	٥١
١٠	د. مرفت عزت بالى	الاتجاه الاصلاحى فى الفكر الدينى عند الإمام محمد عبده	٥٨
١١	د. نوران الجزيرى	محمد عبده المثقف والسلطة	٦٠
١٢	د. عصمت نصار	مدرسه محمد عبده ودورها فى حركه التنوير والتجديد والإصلاح.	٦٢
١٣	أ. د. كمال عبد اللطيف	فى نقد خطاب محمد عبده الاصلاحى (قراءه العروى)	٦٦
١٤	د. زينب عفيفى شاكر	فتاوى الشيخ الإمام محمد عبده رؤية تنويريه عصريه	٦٧
١٥	أ. د. عفت الشرقاوى	ماذا بقى من رسالة محمد عبده فى الفكر الدينى المعاصر	٧٠
١٦	د. رجاء أحمد على	موقف الشيخ محمد عبده من العقل والنقل	٧١
١٧	د. عصام عبد الله	التوفيقية عند محمد عبده وجدلية التاريخ	٧٩
١٨	أ. د. سعيد مراد	الفكر السياسى عند الإمام محمد عبده	٨١
١٩	د. سعاد عبد الرازق	اللمحات الصوفيه فى شخصيه وفكر الإمام محمد عبده	٨٤
٢٠	د. فاطمة فؤاد عبد الحميد	الإمام محمد عبده وموقفه من الفكر الصوفى	٨٦
٢١	أ. د. محمد مهران	مفهوم العلم عند الإمام محمد عبده	٨٨
٢٢	د. دولت عبد الرحيم	موقف الشيخ محمد عبده من العلوم الطبيعيه والكونيه	٨٩
٢٣	د. سميه محمد محمود	النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده	٩١
٢٤	أ. د. محمد إبراهيم الفيومى	الإمام محمد عبده منهج اصلاحى جديد	٩٣



م	اسم الباحث	اسم البحث	الصفحة
٢٥	أ. د. زينب عبد المجيد رضوان	الإصلاح الإجتماعى عند الإمام محمد عبده بين الشرع والقانون	٩٥
٢٦	أ. د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر	مشكلة الحرية عند الإمام محمد عبده	٩٧
٢٧	أ. د. محمد وقيدى	محمد عبده رجل الحوار الحضارى	٩٩
٢٨	أ. د. على عبد الفتاح المغربى	حرية الإرادة الإنسانى عند الإمام محمد عبده	١٠٠
٢٩	أ. د. عبد الحى قابيل	الاتجاه العقلى عند الإمام محمد عبده	١٠٣
٣٠	د. محمد حسينى أبو سعده	فكر الشيخ محمد عبده بين النظر والتطبيق	١٠٦
٣١	أ. د. عبد القادر محمود	الإمام محمد عبده فى احاديث تاريخية	١١٠
٣٢	أ. د. حسن الشافعى	تطور الفكر الإسلامى بعد محمد عبده	١١٢
٣٣	أ. د. عبد المعطى بيومى	محمد عبده رساله مستمره	١١٤
٣٤	أ. د. على مبروك	عوائق الخطاب الاصلاحى محمد عبده نموذجا	١١٦

## العصبية والصفوة فى فكر الإمام

أ. د. أحمد أبوزيد

يتميز فكر الإمام محمد عبده بأنه فكر هادف يرمى إلى تحقيق أهداف محددة بل ومرسومة بدقة، ولذا فهو يعمد إلى تحديد المشكلة ثم يعكف على البحث عن حلول لها.

وقد كان الاستعمار وضرورة التصدى له هاجساً رئيسياً وراء جانب كبير من تفكيره، وكان يدرك أن الشقاق والصداغ يؤديان إلى تفسخ المجتمع ويساعدان بالتالى على التمكين للاستعمار من فرصة سطوته على المجتمع وبالتالى الوقوع تحت سيطرة الآخر، وأن الوسيلة الفعالة للوقوف أمام هذه القوى الغاشمة هو إثارة مبدأ العصبية وإدراك الدور الذى تقوم به فى تماسك الأمة وتضامنها، خاصة وأن العصبية كما يتصورها تقوم على أسس أخلاقية واجتماعية بل ودينية أيضاً ينبغى إبرازها باعتبارها الأساس القوى الذى تركز عليه الوحدة العضوية للجماعة إزاء الآخرين، كما أنها تضيف على المجتمع شخصيته المتميزة إزاء المجتمعات الأخرى. وقد تكون العصبية أساساً للتعصب فى بعض الأحوال. وعلى الرغم مما تثيره هذه الكلمة الأخيرة من تداعيات غير مرغوب فيها فإن التعصب الذى فيه اعتدال والذى يضع مبادئ أخلاقية واجتماعية للتماسك والتعاون والتضامن هو أمر غير مذموم. وتقوم العصبية فى الأغلب على مبادئ أساسيين لا غنى للمجتمع عنهما: مبدأ الدين الذى تقوم عليه الرابطة الدينية القوية الفعالة، ومبدأ «الجنس» الذى تركز عليه عاطف الوطنية وحب الوطن، وكلا المبدأين هاما وضروريا للتصدي بنجاح لقوى الاستعمار.

ويرتبط بهاجس مقاومة الاستعمار هاجس التصدي للاستبداد وتحديد مقومات الحاكم الذى يمكنه الارتقاء بالمجتمع والذى يضع الإصلاح هدفاً له والذى يظهر فى كتاب، الإمام أحياناً تحت وصف القائد الزعيم، وأحياناً أخرى تحت مسمى المستبد العادل، ولكن إلى جانب هذا الحاكم لا بد من وجود صفوة مستنيرة تميل إلى التحديث المادى والفكرى، وتدرك أهمية التعليم والتربية، وتميل بطبيعة تكوينها إلى الاعتدال وتعمل على تقييد سلطة الحكومة المطلقة ومعارضة الاستبداد، وتشارك فى تنفيذ مشروعات الإصلاح. ومثل هذه الصفوة لا يمكن أن تأتى من صفوف العسكريين ورجال الثورة (العرايية) فهم لا يصلحون لقيادة الأمة نظراً لضيق نظرهم وابتعادهم عن مجالات الثقافة وعدم تقبلهم للأفكار الجديدة وعدم إيمانهم بالحكومة النيابية. وتأتى هذه الصفوة المستنيرة فى رأى الإمام من الطبقة الوسطى فى الأغلب.



## الشيخ الإمام محمد عبده والاتجاه النقدي التنويري

أ. د. عاطف العراقي

إذا كان الإمام محمد عبده، قد توفي منذ تسعين عاماً، وعلى وجه التحديد في الحادي عشر من شهر يوليو عام ١٩٠٥، فإنه من الواجب علينا كمسلمين وعرب، أن نهتم بإحياء ذكره، حتى نتذكر الدروس التي يمكن استفادتها من حياة ومؤلفات هذا الرجل.

ولد محمد عبده عام ١٨٤٩م، وكان طوال حياته شعلة نشاط ومن يطلع على العديد من الكتب والرسائل والمقالات التي تركها لنا الإمام محمد عبده يدرك تمام الإدراك أننا في عالمنا العربي في أمس الحاجة وحتى في أيامنا الحالية إلى الاستفادة من آرائه، ومن الفتاوى التي أصدرها، ومن اهتمامه بتأويل النص الديني حتى يتفق وروح العصر، أي متطلبات الأيام التي نعيشها.

لقد جمع محمد عبده بين الجانب النظري، والأبعاد العملية الإصلاحية والاجتماعية صحيح أن جمال الدين الأفغاني كان له دوره السياسي الذي يفوق بكثير دور الشيخ محمد عبده، ولكن هذا لا يقلل من أهمية مفكرنا محمد عبده ومن دوره الرائد في مجال تجديد الفكر العربي الإسلامي وذلك سواء اتفقنا معه أم اختلفنا حول رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها.

ترك لنا الشيخ محمد عبده العديد من الكتب والرسائل ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، رسالة التوحيد، والإسلام دين العلم والمدنية، وتفسير جزء من القرآن الكريم، ومجموعة من النصائح والأمثال والتي تكشف عن غزارة اطلاعه وتأمله الدقيق.

وكانت حياة الشيخ محمد عبده غاية في الثراء الفكري والنشاط الثقافي والاجتماعي. نجد هذا كله واضحاً غاية الوضوح طوال السنوات التي عاشها سواء في مصر، أو في فرنسا حين عمل مع أستاذه جمال الدين الأفغاني على تأسيس الصحيفة الأسبوعية المعروفة باسم «العروة الوثقى» والتي كان هدفها الدعوى إلى الجامعة الإسلامية والدفاع عن الشرقيين، بالإضافة إلى محاربة التسلط والظلم والطغيان والدعوة إلى التخلص من الاحتلال الإنجليزي، وكانت هذه الصحيفة، أو صحيفة عربية تظهر في أوروبا. لقد كان شيخنا يعمل دون كلل أو ملل وكانت له رؤيته النقدية وآراؤه الإصلاحية الجريئة.



صحيح أنه من الصعب أن نطلق على محمد عبده لفظه «الفيلسوف» بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التي تجعله مجدداً من الطراز الأول ومفكراً لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية ويرجع القارئ إلى موضوعات كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»، وإلى دراسته لمشكلات فلسفية وفكرية لاحصر لها كمشكلة الحرية ومشكلة الخير وإلى آرائه في مجال الإصلاح الأخلاقي وتفسير القرآن الكريم، وإصلاح الأزهر، وسيجد ذلك كله واضحاً غاية الوضوح.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الإمام محمد عبده قد ترك لنا مدرسة فكرية ليس في مصر وحدها بل في العديد من البلدان العربية الإسلامية. وكم نجد آراءه تتردد بلا انقطاع وحتى أيامنا الحالية عند كثير من مفكرينا شرقاً وغرباً وبصورة مباشرة تارة أو غير مباشرة تارة أخرى وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على بصماته القوية على خريطة فكرنا العربي الإسلامي المعاصر. ومن يحاول إهمال أو تغافل دوره الخلاق المبدع فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً.

وآراء الشيخ محمد عبده تدلنا بوضوح على أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية والمجدد ينظر دائماً إلى الإمام وإلى المستقبل، وذلك على العكس من المقلد والذي ينظر إلى الماضي ويكسى على الأطلال.

إن النظرة التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره بل أن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقاً مع العصر الذي نعيش فيه. فالتجديد إذن هو إعادة بناء Reconstruction ولا يعد التجديد تمسكاً بالبناء القديم لمجرد أنه قديم، وبصورته التقليدية، كما لا يحمل في طياته هدماً أو رفضاً مطلقاً للتراث، إذ قد نجد في التراث العديد من الأفكار البناءة التي تعد أكثر حيوية في بعض آراء المعاصرين.

إننا نجد الدعوة إلى إعادة البناء واضحة تمام الوضوح عند كثير من المفكرين في أبناء أمتنا العربية ومن بينهم مفكرنا الشيخ محمد عبده. وهذا يدلنا على أن الإمام محمد عبده إنما كان يدرك تمام الإدراك العيب ليس في التراث ولكن العيب في النظرة إلى التراث من خلال منظور تقليدي رجعي لا يتمشى مع العصر.

يجب إذن أن نضع هذا في اعتبارنا حتى نستطيع إدراك الجهد الكبير الذي قام به الشيخ محمد عبده. ويكفي الشيخ محمد عبده فخراً أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعاً للعقل إلى حد كبير، العقل الذي يعد أشرف جزء في الإنسان، والذي عن طريقه استطاع مفكرنا تأويل النصوص الدينية، تأويلاً معبراً عن الاجتهاد، وسعة الإطلاع والرغبة في اكتشاف الحقيقة.

نجد هذا واضحاً غاية الوضوح في العديد من الكتب والرسائل التي تركها لنا محمد عبده ومن بينها مقالاته في العروة الوثقى، وحاشيته على شرح الدواني لكتاب العقائد العضدية لللاجي. ورسالة التوحيد، وتقرير في إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وحديثه الفلسفي مع الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر. وتفسيره لسورة العصر، وسورة الفاتحة، وتفسير جزء عم، وتفسير المنار الذي أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يهتم العديد من المفكرين والمؤلفين سواء كانوا من العرب أو كانوا من الأوروبيين بالكتابة عن مفكرنا الكبير محمد عبده ودراسة أفكاره، ومن بين من اهتموا بالكتابة عنه، ودراسة أفكاره، محمد رشيد رضا، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين وأحمد لطفي السيد، وعباس العقاد، ومحمد بخيت، ومنصور



فهمى، وحافظ إبراهيم، وأحمد أمين، ومحمد مصطفى المراغى، وماكس هورتن، وشارل ادمز، وشاخت، وجب، وجولد زيهر، وجوميه... إلى آخر هؤلاء المفكرين والباحثين والدارسين.

لقد خاض محمد عبده الكثير من المعارك الفكرية، وكان له من الأعداء مثل ماله من الأصدقاء وكان هذا شيئاً متوقعاً إذ أننا فى كل عصر وكل مكان إذا كنا نجد دعاة للنور فإننا نجد أيضاً خفافيش الفكر والذين يؤثرون الظلام، ولا تقوى أبصارهم على مواجهة النور والضياء. وإذا كنا نجد دعاة للإصلاح والتجديد والتقدم إلى الأمام، فإننا نجد أيضاً دعاة الجمود والإنغلاق والرجعية والصعود إلى الهاوية. وإذا كنا نجد أناساً من المفكرين فى هذا العصر أو ذاك من العصور يطلبون منا التمسك بالعقل وجعله المرشد والدليل فى حياتنا، والاعتصام بالعلم، فإننا نجد بجوارهم أهل الخرافة والأسطورة والشعوذة واللاعقلانية.

بحث الشيخ محمد عبده فى العديد من الموضوعات التى تعد بالغة الأهمية لقد بحث فى موضوع «الدين والمتدينون» وبين لنا أن الله تعالى خلق الإنسان عالماً صناعياً، وهو يعنى بذلك أثر البيئة على الإنسان، وأيضاً التركيز على أهمية الإرادة الإنسانية وكيف أن الإنسان صنيعة أعماله، إنه يقول إن الإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفيه للطبيعة ليستجديها نفساً من حياة، لما تمكن من ذلك، بل انتهى إلى حالة العدم.

بل إننا إذا انتقلنا من الأفعال المادية إلى الأحوال النفسية من الإدراك والتعقل والملكات والإنفعالات الروحية، فإننا نجد أيضاً أثر البيئة عليه. إن شجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه وبخله وشهامته ونذالته وقسوته ولينه وعفته وشره، كل ذلك يعد نابعاً من تربيته الأولى وأثر المحيطين به كالأباء والأمهات. ومعنى هذا أنه يعد ثمرة ماغرس ونتيجة لما كسب، فهو مصنوع يتبع مصنوعاً، إنه فى عقله وصفات روحه يعد عالماً صناعياً. والنتيجة التى يمكن استخلاصها من هذا رأى الذى يقول به محمد عبده، إنه لابد من التأكيد على أهمية الفعل الإنسانى، إن الإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً. انه لا يصح للإنسان أن يذهب إلى القول بأن الطبيعة هى التى أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية.

ونحن فى عالمنا العربى فى أمس الحاجة إلى التأكيد على أهمية هذا رأى الذى يقول به محمد عبده والذى يقترب إلى حد كبير من رأى المعتزلة فى موضوع حرية الإرادة والبحث فى مشكلة القضاء والقدر. لقد شاع بيننا الاتجاه الجبرى، اتجاه التواكل والاستسلام ونسبة كل شئ إلى قوى تفوق الطبيعة ولا يخفى علينا دور بعض الأنظمة السياسية التى تقوم على تدعيم الاستبداد والدكتاتورية فى نشر هذا الاتجاه الجبرى.

وإذا كان الله تعالى قد خلق الإنسان عالماً صناعياً، فيما يذهب محمد عبده، فإن الدين فيما يقول محمد عبده يعد وضعاً إلهياً. إنه سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبر به نفسها.

ويشير محمد عبده الكثير من الأسئلة التى يحاول عن طريقها معرفة أسباب تخلف المسلمين الآن فى حين أننا فى الماضى كنا نتمتع بالقوة والمجد والازدهار. ولا تخلو عبارات محمد عبده من نغمة حزن وأسف على ما وصلنا إليه الآن. إنه يتساءل قائلاً: هل استبدت الأبدان وسيطرت على الأرواح؟ هل انقطعت الصلة بين الأسباب ومسبباتها؟ لقد كان للمسلمين فى الحروب الصليبية نارية، لقد قاموا بالعديد من الأعمال التى بهرت الأبصار وأدهشت الألباب.

ويحاول محمد عبده تحديد الأسباب التى أدت إلى ضعف المسلمين. لقد ظهر بين المسلمين رجال ارتدوا إلى الزى الدينى ولكنهم قالوا بالكثير من البدع التى لا صلة لها بالدين. لقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر وأدى هذا إلى سخريتهم من العمل والكفاح.



ونجد في آراء محمد عبده الكثير من الجوانب الإيجابية والصادقة تماماً، ومن بينها أهمية الدعوة إلى الحرية والابتعاد عن القول بالجبر، وأيضاً تفرقته بين الدين في أساسه وأصوله وأحكامه، وبين ما نجده شائعاً عند بعض الناس والذين لم يفهموا الإسلام فهماً صادقاً ودقيقاً. إن الإسلام لم يكن دعوة إلى الضعف والتواكل. بل دعوة إلى القوة. وقد ذكر محمد عبده في هذا المجال وكدليل على دعوة الإسلام إلى الاعتماد على القوة، ما قاله أبو بكر الصديق لخالد بن الوليد حين أرسله لحرب اليمامة. لقد قال له: حاربهم بمثل ما يحاربونك به: السيف بالسيف والرمح بالرمح، كما أن الله تعالى يقول ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾.

أما الآن فقد انقلب وضع الدين في عقل المسلم فيما يرى محمد عبده وحق فيه قول على كرم الله وجهه: «إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يلبس الفرو مقلوباً». لقد دخل على المسلم في دينه ما لبس منه. ونسب في عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتى على أساسها. ويعرض علينا محمد عبده الكثير من الأمثلة التي تبين لنا كيف فهم أكثرنا القواعد الدينية فهماً خاطئاً.

والواقع أن محمد عبده في آرائه هذه، كان متسلحاً بالشجاعة والصبر والمناقشة المستفيضة لكل حجج من حجج الخصوم ويحلل محمد عبده في الكثير من كتبه، العديد من الأسس والأصول الخاصة بديننا الحنيف، وهذه الأصول هي:

- ١- النظر العقلي لتحصيل الإيمان.
  - ٢- تقديم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض.
  - ٣- البعد عن التكفير.
  - ٤- الاعتبار بسنن الله في الخلق.
  - ٥- قلب السلطة الدينية والأتان عليها في أساسها.
  - ٦- حماية الدعوة لمنع الفتن.
  - ٧- مودة المخالفين في العقيدة.
  - ٨- الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.
- والمتأمل في دراسة الشيخ محمد عبده لهذه الأصول، يدرك سعة أفق الشيخ محمد عبده وعقليته النقديه الدقيقة والواقع أن الإنسان حينما يقرأ آراء محمد عبده أثناء حديثه عن هذه الأصول يدرك تمام الإدراك أننا الآن في أمس الحاجة إلى مثل تلك الآراء سواء في حياتنا الفكرية أو حياتنا الاجتماعية السياسية.
- بالإضافة إلى أن المتأمل في هذه الأصول من خلال تفسير وتأويل محمد عبده لها، يدرك تماماً أن العيب ليس في الدين، ولكن العيب في الفهم الخاطئ لهذا الدين.
- لقد ذهب محمد عبده في دراسته لأصول الإسلام إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجرى في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد.

يقول محمد عبده، أنني لو أردت سرد جميع الآيات التي تدعو إلى النظر في آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾.

ومن الواضح أن محمد عبده يتجه إلى حد كبير اتجاهاً اعتزالياً، أى يشبه موقفه موقف المعتزلة، وذلك حين بين لنا فى الأصل الأول للإسلام، كيف أن الإسلام يدعونا إلى النظر العقلى، وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح. كما ذكر فى دراسته للأصل الثانى أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل.

ويواصل الشيخ محمد عبده دراسته لأصول الإسلام، ويبين لنا أن الإسلام قد عمل على هدم السلطة الدينية ولم يجعل لأحد سلطاناً على عقيدة أحد.

ليس فى الإسلام إذن ما يسمى بالسلطة الدينية، وقد أكد على ذلك الشيخ محمد عبده وضرب لنا العديد من الأمثلة وبين لنا أن من حق كل مسلم أن يفهم القرآن بعد دراسته لبعض العلوم التى تتصل به كقواعد اللغة العربية والتاسخ والمنسوخ ومن الواضح أننا الآن وأكثر من وقت مضى فى أمس الحاجة إلى أقوال محمد عبده وذلك لوضع الأمور فى نصابها وفهم الدين فهماً صحيحاً لقد تحول الدين عند مجموعة من الناس إلى نوع من التجارة وأصبح بعض المشايخ الآن لا يقولون كلمة فى مجال الدين ولا حتى نصيحة من النصائح الدينية، أو فتوى من الفتاوى إلا بدفع الثمن مقدماً وكأن الدين قد أصبح من أملاكهم الخاصة ولا يجوز لأحد أن يشاركهم فيه وإلا أصبح كافراً وصدر عليه حكم بالمروق والإلحاد، لقد قال محمد عبده فى معرض دراسته لأصل من أصول الإسلام: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر فى مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

ويبين لنا الشيخ محمد عبده أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، إذ ليس فى الإسلام - كما يكرر دائماً - سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر.

ويؤكد محمد عبده على دعوته هذه سواء فى دراسته للأصل الخامس، أو فى دراسته للأصل السادس، والذى جعل موضوعه حماية الدعوى لمنع الفتنة، إن القتل ليس فى طبيعة الإسلام، بل من طبيعته العفو والمسامحة. ولم تقع حرب إسلامية بفصد الإبادة، بل كان يكتفى بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطان الإسلام، ثم ترك الناس وما كانوا عليه من الدين يدفعون جزية لتكون عوناً على صيانتهم والحفاظة على أمنهم فى ديارهم، وهم فى عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم أحرار. وقد جاء فى السنة المتواترة ما يفيد ذلك ومنها: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وأيضاً: «من أذى ذمياً فليس منا». أما إذا كنا نجد انحرافاً من جانب بعض المسلمين عن هذه الأحكام، فإن ذلك قد ظهر - فيما يقول محمد عبده - عندما بدأ الضعف فى الإسلام، وضيق الصدر من طبع الضعيف، إن الإسلام يقول فى شأن الوالدين المشركين ﴿وإن جاهدك على أن تشرك بما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إلىَّ﴾، إن الإسلام إذن لا يقضى بالفرقة بين أب ولا بين أم و بنت بل يأمر الأولاد المؤمنين أن يصحبوا الوالدين المشركين بالمعروف فى الدنيا مع محافظتهم على دينهم. إن الدين معاملة بين العبد وربّه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب، فهو الذى يحاسب عليها، وأما المخلوق فلا تطول يده إليها.

هذه كلها مبادئ يكشف عنها ويقوم بتحليلها مفكرنا الشيخ محمد عبده خلال دراسته لأكثر من أصل من أصول الإسلام.

وتأكيداً على الدفاع عن الإسلام والاعتقاد بأن الدين يجب ألا يكون معزولاً عن المجتمع فيما يرى محمد



عبدہ أثناء دراسته للأصول التي سبق أن أشرنا إليها، فأنا نجد الشيخ محمد عبدہ في دراسته لآخر الأصول، وهو الأصل الذي يتمثل في الجمع بين الدنيا والآخرة، يعطينا العديد من الأمثلة التي تدلنا على كيفية النظر إلى الآخرة من خلال الدنيا، والنظر إلى الدنيا بعيون الآخرة، إن صح هذا التعبير أن أوامر الدين إذا كانت تطلب من العبد الاتجاه إلى ربه وتملاً قلبه بالرهبة وتعطيه الأمل في الرغبة، فإنها لا تحرمه من التمتع بالدنيا، بل تطلب منه الوقوع موقفاً معتدلاً، ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل: بع ما تملك واتبعني، ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من مال: الثلث، والثلث كثير، إنك ان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس.

ومعنى هذا أنه لا يوجد غلو في الدين، بل يوجد الاعتدال بالموقف الوسط وقد ذكر محمد عبدہ العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد ذلك، منها قوله تعالى: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾، وقوله تعالى: ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين﴾، وقوله تعالى: ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾.

وإذا كان الشيخ محمد عبدہ قد بحث في أصول الإسلام، وبين لنا من خلال بحثه في أكثر من كتاب من كتبه، إن الإسلام يدعونا إلى النظر والتفكير فإننا نجده يبحث أيضاً كتأيد لما يقول به - في اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية.

وبين لنا الشيخ محمد عبدہ كيف اهتم المسلمون والعرب اهتماماً لا حد له بالعلوم الأدبية وبعد مرور عشرين عاماً على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. كما اهتموا بالعلوم الكونية وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال المنصور وهارون الرشيد والمأمون. كما اهتم المسلمون بإنشاء دور الكتب سواء في بلدان المشرق العربي أو في بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى إنشاء المدارس للعلوم والتي انتشرت في كل الأقطار في المغول والتتار من جهة المشرق، ومراكش وفارس من جهة الغرب. كما يشير محمد عبدہ إلى أهمية العلوم العربية وكيف كان علم العرب في أول الأمر يونانياً ثم أصبح عربياً، وأن أول شيء تميز به فلاسفة العرب عمن سواهم من فلاسفة الأمم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة، وألا يكتفوا لمجرد المقدمات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة.

وبين لنا محمد عبدہ أن سلوك بعض المسلمين والمعادى للعلم والفلسفة والفكر بوجه عام، لا يصح أن يتخذ دليلاً على أن العيب في الدين، العيب في الإسلام لقد كان ينشر بالجرائد فيما يقول محمد عبدہ العديد من المقالات التي تستهجن ادخال علم الجغرافيا التي يتلقاها طلبة الجامع الأزهر وكان كتاب تلك المقالات يقومون بالهجوم على من أشار بإدخال هذا العلم وغيره بين تلك العلوم التي تدرس بالأزهر. ومن الواضح أن محمد عبدہ يشير إلى نفسه لأنه من أنصار تعليم هذه العلوم، وقد وجدت آراؤه معارضة شديدة من جانب بعض المشايخ والذين هم أعداء لكل مخالف لما هم عليه من التقليد والتزمته أنه إذا قيل لطلبة الأزهر بأنه ينبغي دراسة بعض مبادئ الطبيعة والتاريخ الطبيعي فإن هؤلاء المشايخ فيما يقول محمد عبدہ.. يصيحون أجمعين: هذا عدوان على الدين، هذا توهين لعقده المتين، هذا تغريب بأهله المساكين.

والواقع أننا نجد عند مفكرنا الشيخ محمد عبده فى هذا المجال دعوة إلى الإنفتاح على العلوم الأخرى، حتى لو كانت من العلوم غير الدينية أى غير المرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعلوم الدينية الشرعية. وهذه الدعوة من جانب محمد عبده تعد دعوة ممتازة رائعة. إذ نلاحظ أن بعض الناس وحتى يومنا هذا للأسف الشديد ونحن فى أواخر القرن العشرين، يقومون بالهجوم على العلم وعلى الحضارة القائمة على العلم، إنهم يتناقضون - فيما أرى تناقضاً شديداً - إنهم يهاجمون الحضارة وفى نفس الوقت يكونون من أكثر المستفيدين من الحضارة وذلك حين يستخدمون الميكرفون مثلاً وهو ثمرة من ثمرات العلم الحديث، حين يلجأون إلى طبع كتبهم فى المطبعة، الكتب التى تهاجم الحضارة، وتصف حضارة الغرب بأنها ظلام فى ظلام، والمطبعة نفسها ثمرة من ثمرات العلم والحضارة.

فهل نجدون أيها القراء الأعزاء تناقضاً أكثر من هذا التناقض؟ بل إننا إذا كنا نجد اليوم أناساً يدعون إلى الوقوف عند كتب التراث فى مجالات الطب والطبيعة وغيرهما، فإن هذه الدعوة من جانبهم تدلنا على نوع من القصور فى إفهامهم إذ أن كتب التراث لا تستطيع أن تهدينا إلى اختراع من المخترعات التى ننعم بها الآن.

والواقع أن أكثر الآراء التى تركها لنا مفكرنا محمد عبده تدلنا على أنه كان سابقاً لعصره تدلنا على أنه كان يتمتع بعقلية نقدية دقيقة من النادر أن نجد مثلاً لها فى عصره. وكم نجد فى كتاباته العديدة من الدروس التى نحن فى أمس الحاجة إليها الآن ورغم مرور أكثر من تسعين عاماً على وفاة الشيخ محمد عبده.

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد دعانا من خلال كتاباته إلى التمسك بالتأويل وعدم الوقوف عند ظاهرة النصوص الدينية، فإن الفرد منا لابد وأن يدرك قوة أكثر الحجج التى ذكرها الشيخ محمد عبده أثناء دراسته لهذا الموضوع. لابد أن يشعر بالصدق من جانبه والرغبة الأكيدة فى إصلاح أحوال المسلمين والعرب. ويجب علينا أن نقف على أفكاره وأن ندرس اتجاهها الفكرى بكل دقة وموضوعية، وبقينى أننا سنتعلم منه الكثير سنستفيد من كل ما كتب.

لقد دخل الشيخ محمد عبده تاريخ فكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن حقنا أن نفخر به ومن واجبنا دراسة أفكاره وسبر أغوارها، إذ أن مفكرنا الإمام محمد عبده يعد علامة مضيئة فى تاريخنا الفكرى المعاصر ورائداً من الرواد الكبار الذين سعوا إلى التجديد، إلى إنارة الطريق أمامنا، إلى الربط بين الفكر والعمل، إلى النظر نظرة مستقبلية إلى حد كبير، لقد دعانا إلى استخدام عقولنا، بين لنا أنه من الضرورى التمسك بالعلم، وبالطريق العلمى، بين لنا أن النور يرتبط بالوجود، وأن الظلام يرتبط بالعدم والفناء، تماماً كما قال ابن سينا فى مناجاته لله تعالى: «فالق ظلمة العدم بنور الوجود» هذه سنة الله فى خلقه ولن نجد لسنة الله تبديلاً.

رحم الله شيخنا محمد عبده، وعلينا دراسة أفكاره والتى صدرت عن نفس مؤمنة وعقل مفتوح.



## أشعري في التوحيد، معتزلي في العدل، ارتدادي في الثورة

أ. د. حسن حنفي

محمد عبده مصلح متعدد الجوانب، له خطواته المتميزة وفي مقدمتها إعادة بناء علم الكلام في «رسالة التوحيد» وإعادة تفسير القرآن تفسيراً اجتماعياً في تفسير جزء عم أو في تفسير المنار لتلميذه رشيد رضا بناء على تعاليمه.

وإذا كان أستاذه جمال الدين الأفغاني قد ظل أشعرياً في التوحيد والعدل إلا أن محمد عبده تلميذه ظل أشعرياً في التوحيد، ولكنه تحول إلى الاعتزال في العدل بقوله بالحسن والقبح العقليين وبخلق الأفعال. وبالتالي إعادة العدل مع التوحيد بعد أن كان اختفى منه في كتب العقائد المتأخرة التي تركزت حول ما يجب وما يستحيل وما يمكن لله مرة وللرسول مرة، وإحلال الرسول محل العدل، ووقوع علم الكلام كله في الالهيات والنبوات اذن العدل كجزء من الالهيات.

وبالرغم من أهمية مقدمة «رسالة التوحيد» في إثبات أن علم الكلام علم تاريخي تكون في التاريخ، وأن الفرق الكلامية هي أحزاب سياسية، وبالرغم من زيادة جزء في علم الكلام كان ناقصاً في مؤلفات القدماء أو كان موضوعاً بشكل ملحقات للإمامة، وإجابة على سؤال: لماذا انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل، والإجابة على ذلك بأن الوحي ممكن الوقوع أي الحديث عن فلسفة للتاريخ كفاية لعلم الكلام إلا أن محمد عبده في السياسة ارتد عن الثورة العرابية وكان يدعو المصريين إلى الابتعاد عنها حتى كاد الناس أن يقتلوه. وربما كانت صداقته للورد كرومر، وعقابه المخفف، بالنفي ثلاث سنوات أستاذاً في جمعية المقاصد الإسلامية ببيروت على عكس نفى عرابي وزملائه في جزيرة سرنديب نفياً مؤبداً. خشي من الثورة، وندم على اشتراكه في العمل السياسي، وارتد عنها على عكس عبد الله النديم الذي استمر فيها متخفياً عشرات السنين داعياً لمقاومة الاحتلال. هناك إذن خلف بين «رسالة التوحيد» وتاريخ الثورة العرابية الأول تصف خطوة إلى الأمام والثاني خطوة إلى الخلف، مما جعل محمد عبده بالنسبة إلى أستاذه الأفغاني يمثل أول درجة في كبوة الإصلاح.

## واقعية محمد عبده وتنويره

أ. د. زينب محمود الخضيرى

سلسلة من الأحكام الغير دقيقة شاعت عن فكر محمد عبده وسيطرت، فأصبحت صورة هذا الفكر فى الأذهان مختلفة إلى حد كبير عن حقيقته. قيل عنه إنه كان مصلحاً دينياً سلفياً، وبالرغم من أنه كان هو نفسه يصف موقفه بأنه موقف الإصلاح الدينى إلا أن الإمام جعل هدفه الأعظم خلخلة سلطة التراث والسلف من المفكرين، وذلك بالرجوع للأصول والقضاء على التقليد. كان الشيخ محمد عبده أصولياً بالمعنى الإسلامى للمصطلح وليس سلفياً وفقاً للمفهوم الذى صوره لنا الغرب. ولم يكن إصلاح محمد عبده يوتوبياً بل كان إصلاحاً واقعياً يهدف إلى تطوير الواقع بالتدريج وليس هدمه لبناء واقع جديد لم يوجد من قبل. فإذا كانت التربية هى حجر الزاوية فى مشروعه الإصلاحى فقد تصورها تختلف باختلاف المجتمعات، ودليلنا على ذلك اختلاف مشروعاته لإصلاح التعليم العثمانى، والتعليم فى «القطر السورى» وإصلاح التربية فى مصر بعضها عن البعض الآخر، فلم يكن الأستاذ الإمام يضع تصوراً للإصلاح إلا بعد دراسة دقيقة للواقع الذى يريد تطويره. وتعد دراسته لمصر وللمصريين دراسة فريدة من نوعها فى ذلك العصر، إذ كانت تجمع بين التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس ووضع الأديان فيها، مما يجعلها دراسة رائدة عن «شخصية مصر» وعن «عبقريّة المكان». وانتبه الشيخ محمد عبده إلى أهمية الرجوع للتاريخ لفهم الواقع فالثانى نابع من الأول.

أما التنوير (وكان يستخدم المصطلح) فهو يستند عند الأستاذ الإمام لكل من الدين والواقع، فالأول يدعو إليه والثانى يطالب به لاحتياجه إليه، فهو ليس مستعاراً من الغرب ومن تجاربه. آمن الشيخ محمد عبده بأن مبادئ التنوير ثابتة، وإن اختلفت تطبيقاتها من مجتمع لآخر. أما هذه المبادئ فهى الاستناد للعقل وأعماله فى كل المجالات، والانفتاح على الجديد والآخر وقبول الاختلاف، ونبذ الانساق الفكرية التراثية العتيقة المعوقة، وهدم كل سلطة عقائدية بشرية، والخلاص من الخرافات والخزعبلات... وكل هذه المبادئ فى رأى محمد عبده هى مبادئ الإسلام. فالإسلام قادر على «بناء» مجتمع مستنير متطور.



## مدخل لقراءة «رسالة التوحيد»

أ. د. د. سالم يافوت

### مقدمة

تعتبر رسالة التوحيد من أهم كتابات الشيخ الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) لاعتبارات عدة نذكر من بينها أنها من آخر ما ألفه الإمام، فقد كان ذلك سنة ١٨٩٧ أى خمس سنوات قبل تأليف كتاب الإسلام والنصرانية ١٩٠٢ وما يقارب ربع القرن بعد حاشيته على شرح الدوانى (١٨٧٥) ... وهذا ما يحملنا على الزعم بأن الرسالة هلى التأليف المعول عليه فى محاولة التماس مواقف الشيخ محمد عبده من أبرز القضايا الكلامية ومن علم الكلام ككل، لأنها تعكس مرحلة الاختمار والنضج فى تفكيره.

يضاف إلى هذا الاعتبار آخر يتمثل فى أن اجل الدراسات التى أنجزت حول رسالة التوحيد اكتفت بجرد مواقف الشيخ الإمام من المسائل الكلامية التى تناولها فى الرسالة دون أن تنفذ عبر عملية حفر إلى الإشكالية التى حددت تلك المواقف، إلى مواقف عامه من علم الكلام، الثاوى خلف تلك المواقف ويعنى هذا، من بين ما يعنيه، أن تلك الدراسات تعاملت مع مواقفه من مختلف المسائل الكلامية كما لو كانت آراء كلامية تنضاف إلى أخرى هى تلك التى صاغها المتكلمون على اختلاف فرقهم، أى كما لو كانت مواقف سجالية تبحث عن موقف لها داخل علم الكلام نفسه وتحتفى بمظلمته، والحقيقة غير ذلك، فشتان ما بين أن يتبنى المفكر موقفاً فى علم الكلام وأن يبلور موقفاً من علم الكلام.

إن ما سوف ينصرف إليه اهتمامنا فى هذا البحث هو الدفاع عن أطروحة مفادها أن رسالة التوحيد للشيخ الإمام ليست تأليفاً فى علم الكلام بل إنها تتضمن موقفاً منه، ما طبيعة ذلك الموقف؟ وما محدداته؟ وما هو نسقه المرجعى؟

تتطلب منا محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة البداية بقراءة مختلفة لتاريخ الفرق الكلامية ولموقف «السلف» من علم الكلام وأهله.

### عقائد السلف ومذاهب متكلمى الخلف

يلاحظ المتتبع لأبرز الكتب المؤرخة للفرق الكلامية ولأكثرها انتشاراً أن كتابها أشاعرة، ينطلقون فى حكمهم على المذاهب الأخرى من مرجعية أو نسق إسناد أشعريين وذلك من خلال الرغبة فى بيان «الفرقة الناجية» وتمييزها عن سائر الفرق الأخرى، التى تصنف على أنها ضالة أو هالكة أو ما شابه ذلك استناداً إلى الحديث المأثور القائل بافتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، منها واحدة ناجية.

فالبغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) يقسم كتابه الشهير: «الفرق بين الفرق إلى خمسة أبواب الأول، فى بيان الحديث المأثور فى افتراق الامة ثلاثاً وسبعين فرقة، والثانى، فى بيان فرق الامة على الجملة، والثالث، فى بيان فضائح كل فرقة من فرق الأهواء الضالة، والرابع، فى بيان الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه، والخامس، فى بيان الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان محاسن دينها»<sup>(١)</sup>.

والاسفراينى (المتوفى سنة ٤٧١هـ) يفعل الشيء ذاته فى كتابه «التبصير فى الدين وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين»، حيث يبدأ بالحديث: «افتقرت اليهود احدى وسبعين فرقة، وافتقرت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وتفتقر أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة» وبعد تفصيل مقالات كل الفرق، يختم الكلام فى الباب الخامس عشر ببيان اعتقاد أهل السنة والجماعة، وبيان ما لهم من المفاخر والمحاسن والآثار فى الدين باعتبارهم الفرقة الناجية<sup>(٢)</sup>.

ولا يخرج الشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨هـ) عن هذا التقليد فى كتابه «الملل والنحل» حيث يؤكد فى المقدمة الأولى على أن الحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، بدليل قول الرسول: «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل ومن الناجية: قال أهل السنة والجماعة»، بدليل الحديث: «لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة».

ورغم اختلاف روايات الحديث المتعلق بافتراق الأمة<sup>(\*)</sup>، واختلاف طرق اسناده، فإن مضمونه واحد: سائر الفرق الأخرى فى النار إلا فرقة واحدة فى الجنة هى أهل السنة والجماعة، فمن هم هؤلاء؟

الحقيقة أن لفظ أهل السنة والجماعة لفظ مشترك، كما يقول المناطقة، فهو يعنى، عامة، كل من يتمسكون بعقيدة السلف، وعلى رأسهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وهى عقيدة خالية من أساليب علم الكلام وأهله، تقرر العقائد بدءاً ولا تعالجها عقلاً، لكن القراءة المتأنية للكتب المؤرخة للفرق والملل والنحل تثبت لقارئها العكس، فهى تقدم بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة فى قالب كلامى أشعرى متأخر ورغم الميل العام إلى مماثلة عقيدة السلف أو اعتقاد أهل السنة والجماعة بالعقيدة الأشعرية، فإن التاريخ قد لا يوافق على هذه المماثلة، بالنظر إلى مواقف الأشعرى ذاتها، وإلى التطور الذى عرفه المذهب الأشعرى عند الباقلانى والجوينى والغزالى.

كان الأشعرى (٢٦٠-٣٣٠هـ) شافعى المذهب فى الفقه. بدأ حياته الكلامية بالاعتزال، ثم تحول عنه إلى المذهب الجديد الذى أسسه هو معارضاً به مذهب المعتزلة. وثمة اختلاف فى أسباب ذلك التحول الذى تمخض عن ظهور مذهب جديد، ليس ها هنا موضع للإسهاب فيها، نظراً لتباينها وكثرة الوضع فيها غير أن بالمستطاع، مع ذلك، القول إنه تحول جاء ليوفق بين تيارين منطاحين، كان هو نفسه ينتمى إلى أحدهما: الاعتزال الذى يجعل العقل رائداً، ويعتبره «قبل ورود السمع»، والمذهب الحنبلى وأهل الحديث عامة وأهل النص الذين يتخذون من القرآن والأثر رائداً، معتبرين السمع «قبل ورود العقل». فقد تعرض هؤلاء الأخيرون، وعلى رأسهم الحنابلة، ممثلين فى إمامهم، لمحنة أيام كان الاعتزال، مذهب الدولة العباسية الرسمى، عرفت بمحنة خلق القرآن وقد اتخذ التوفيق صورة سلوك وسط بينهما ونجد أن هذه الوسطية انعكست على مواقفه من كبريات القضايا الكلامية، وعلى موقفه من علم الكلام نفسه. فقد ظل الأشعرى ينظر إلى التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل، علامة كسل وجهل، كما ظل يعتبر الجرى وراء العقل، دونما احتياط بالشرع، وبخاصة فى الآراء التى تتصل بالعقيدة، أمراً خطراً على الشرع، وإن ميل الأشعرى إلى الوقوف وسطاً بين مذهب أهل الحديث ومذهب



المعتزلة الذى تربى فى أحضانهم، جعل أفكاره تعكس تيارين فكريين ظلا متعايشين فى مذهبه: تيار أهل السنة والحديث، وتيار كلامى متأثر بالأسلوب الاعتزالى. من هنا ابهامية المذهب وازدواجيته، إلى حد يدفع إلى الاعتقاد بأننا أمام عقيدتين للأشعرى: عقيدة يتضمنها كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» والتي هى أقرب إلى عقيدة السلف وعقيدة الإمام أحمد ابن حنبل، الذى يشيد به الأشعرى فى المقدمة<sup>(٣)</sup>، وعقيدة مقالات الإسلاميين والتي هى أقرب إلى الأساليب الكلامية الاعتزالية<sup>(٤)</sup>، وهذا ما قاد إلى مشكل هام فى تاريخ الفكر العقائدى والكلامى فى الإسلام، هو ما حقيقة موقف الأشعرى؟ هل كان مجرد تابع لأهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث؟ أم كان صاحب موقف متوسطى، كما يرى ابن خلدون فى المقدمة؟ إذا كان موقفه موقفاً متوسطياً، فما موقع كتاب الإبانة من تطوره الفكرى؟

الظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أفكار الأشعرى يوم ظهر بمذهبه، محاولاً التوفيق فيه بين النقل والعقل، بين أهل السنة والحديث من جهة وأصحاب الكلام والمعتزلة من جهة أخرى لم يتقبلوها بحماس، بل توجسوا منها خيفة نظراً لأصول الأشعرى الكلامية الاعتزالية، والتي ظلت آثارها عالقة بأسلوبه فى النظر وعقائده، رغم تحوله، هذا فضلاً عما اتسم به موقف أهل السنة والحديث من معاداة لعلم الكلام، ومقت لمذاهبه ولعبارات أهله وطرق معالجتهم للقضايا الدينية والعقدية، بل يذهب ابن الجوزى، وهو من الحنابلة المتأخرين، إلى أن الأشعرى أحد المسؤولين عن «تلبيس العقائد، حيث يقول: «ان الأشعرى ظل على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس»<sup>(٥)</sup>.

وهذا ما يفسر لنا الخصومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد، والنفور الذى قوبل به اتباع الأشعرى فى القرن الرابع ثم الخامس الهجرى، وقد اتخذ كل ذلك أبعاداً سياسية خطيرة، كما تحول إلى قتال دموى، اضطر معه الكثير من الأشاعرة إلى ترك بغداد، ومن بينهم الأشعرى نفسه، بعد اتساع حركة لعن الأشعرى فى المساجد، والتي قادها الحنابلة.

ونعتقد أن جوهر الخصومة يرجع إلى الاختلاف حول «الشرعية الدينية» لعلم الكلام، وهل هناك حاجة إليه. ذلك أن الموقف الذى تبناه الأشعرى، كان هو الدفاع عن تلك الشرعية خلافاً لموقف السلف وأهل الحديث، والذى وقفه الحنابلة وأهل السنة والقائم على تحريم الكلام والنظر فى كتب أهله وكراهية الجدل فى الدين وهذا الموقف الأخير هو الذى سار فيه العديد من مفكرى الأندلس مما جعلهم لا يتبنون الأشعرية فى صيغتها المذهبية الكلامية، ولعل ذلك كان من موقع مالكى مناصر لعقيدة السلف ومناهض لأساليب المتكلمين خصوصاً منهم المعتزلة الذين عاصروهم مالك.

إلى جانب كتاب الإبانة الذى يغازل فيه الأشعرى الإمام أحمد بن حنبل، كان قد ألف كتيباً عنوانه «رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام» وهو عنوان – يحمل أكثر من دلالة وينطوى على أكثر من معنى، ويتبين من مطلعها أن ردودها تتجه إلى مخاطب بعينه، «طائفة من الناس غلب عليهم الجهل فمالوا إلى التقليد وذموا البحث فى أصول الدين، زاعمين أن الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارى، بدعة وضلالة»، وإن الرسول بلغ الدين كاملاً وبينه شافياً، كما أن أصحابه لم يتكلموا ولا خاضوا فيه.

وقد تركزت هذه الردود على القول بأن صمت الرسول وصحابته عن الخوض فى القضايا الكلامية، لا يعنى التحريم الضمنى لذلك، وعلى إيراد آيات قرآنية تحت على النظر والتفكير، مع بيان أن كلام المتكلمين فى الحجاج



فى توحيد الله مرجعه إلى هذه الآيات. ويقاس على ذلك كلامهم فى الحجاج فى باقى مسائل علم الكلام، فأصول كل المسائل موجودة فى القرآن والسنة، وما علينا إلا أن نرد إليها ونقيس عليها. أى أن قياس الغائب على الشاهد جائز حتى فى العقائد. ثم يقال لهم: النبى لم يصح عنه حديث فى أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق فلم قلتم انه غير مخلوق. فان قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، قيل لهم: يلزم الصحابى والتابعى ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً، اذ قال ما لم يقله الرسول.

بل، لا يمكننا، حسب الأشعرى، التوقف فى المسائل الكلامية، لأننا سنكون مبتدعين، مادام لم يؤثر عن النبى أمر بالتوقف.

أن ما يدافع عنه الأشعرى فى هذه الرسالة، هو ضرورة النظر فى معرفة الله، واعتباره ذلك واجبا بالشرع. وهو ما لم يكن يقبله أصحاب الحديث، عموماً والحنابلة، على الخصوص، فقد كانوا يرون، اقتداء بالائمة الفقهاء والسلف عدم الخوض فى القضايا الكلامية، خلافاً للاشاعرة الذين كانوا يرون استعمال النظر والحجة العقلية فى معالجة مسائل العقيدة، وهو ما يفرز اشكالية علم الكلام<sup>(٦)</sup>.

وحتى نوضح هذا الأمر نقول: يقوم موقف مالك، كنموذج لموقف السلف من علم الكلام، على محاربة هذا الأخير بشدة خصوصاً فى مسألة الصفات وعلاقتها بالذات إذ كان معاصراً لواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، أى للاعتزال فى بدايته القوية كان مالك، يغلب التنزية فى الصفات، ويأمر بأن تفهم الآيات المتعلقة بالصفات «كما جاءت» لا بمعنى إجرائها على ظاهر النص فحسب، بل وشرط إلا يؤدى ذلك إلى تشبيه الله بالمخلوقات، من هنا كان حرصه على التنزيه، وفى الوقت نفسه كراهيته للتأويل، إيماناً بأن طريق النجاة هو امرار النصوص كما جاءت وكان يقول: «إنما اهلك الناس تأويل ما يعلمون» وبالرجوع إلى كتاب الموطأ لمالك وإلى ترتيب المدارك للقاضى عياض يتبين للمرء أن مالك بلور اتجاه عقيدة السلف، القائم على مقاومة البدع تخوفاً من الوقوع فى قياس الخالق على المخلوقات أو قياس الغائب على الشاهد.

وقد حاول ابن أبى زيد القيروانى [المتوفى سنة ٣٨٦] أن يصوغ هذه العقيدة فى رسالة جعلها مختصرة. تجمل «واجب امور الديانة»، ومع أن البعد الزمانى عن الإمام مالك، والذي يتعدى القرنين، فعل فعله من حيث تسرب المصطلح الكلامى الأشعرى المتأخر إلى الرسالة، فإن القيروانى حاول جهد المستطاع أن يعكس عقيدة الإمام مالك بأمانة، ويمكن اجمالها فيما يلى.

١ - «القرآن كلام الله ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفذ»

٢ - الإيمان بالقد رخيره وشره وحلوه ومره، وكل ذلك قد قدره الله ربنا ومقادير الأمور بيده، ومصدرها عن قضائه، علم كل شىء قبل كونه فجرى على قدره، لا يكون من عباده قول ولا عمل، إلا وقد قضاه وسبق علمه به.

٣ - «يضل من يشاء فيخذ له بعد له، ويهذى من يشاء فيوفقه بفضله، فكل ميسر بتيسيره إلى ما سبق من عمله واراדתه من شقى أو سعيد، تعالى أن يكون فى ملكه مالا يريد به ويكون لاحد عنه غنى، أو يكون خالق لشىء إلا هو»

٤ - «الإيمان بالبعث».

٥ - «يغفر لمن يشاء إلا للمشرك».

٦ - «أن الله خلق الجنة فأعدها دار خلود، وأكرم فيها أوليائه، بالنظر إلى وجهه، وأن الله خلق النار فأعدها دار خلود لمن كفر به وجعلهم محجوبين عن رؤيته أن الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم».

٧ - «الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها»، وذلك خلافاً للاشاعة الذين يعتبرون الأعمال لا تشكل ركناً من الإيمان.

٨ - إبطال جواز كرامات الأولياء والصالحين، ونفى خرق العادة على يدهم، فذلك شيء يخص به الله أنبياءه وحدهم. والمعروف أن الاشاعة كانوا يقولون بجواز كرامات الأولياء وقدرتهم على خرق العادة<sup>(٨)</sup>.

هكذا، إذن، تبلور موقفان، أو على الأصح، منهجان في تناول قضايا العقيدة: منهج كلامي تنصدر الدب فيه عن السنة النزعة الأشعرية المتأثرة بأساليب أهل الكلام، وأسلوب المعتزلة في النظر، على الخصوص، ومنهج يقرر العقائد ابتداءً، مفضلاً إمرار النصوص المتعلقة بالصفات أو غيرها «كما جاءت» و «بلا كيف»، وهو المنهج الذي انتهجه مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والشافعي وأبو حنيفة، واقرن أكثر باسم الأولين باعتبار أن مالك عاصر الاعتزال في انطلاقة الأولى، أما أحمد فقد امتحن في مسألة خلق القرآن «التي تمسك فيها بموقف صريح دفع ثمنه غالياً مفاده أن القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق»<sup>(٨)</sup>.

وتبلور، تبعاً لذلك، أسلوبان في التأليف وفي بسط العقائد أو شرحها أو الرد على الخصوم.

أسلوب تقريرى عرفت كتبه، غالباً، اسم كتب التوحيد، يقرر العقائد ابتداءً كما جاءت وبلا كيف، مع ميل في ما يخص الصفات والذات إلى التنزيه أنه أسلوب قوامه تقرير عقائد السلف دونما أعمال للقياس، قياس الخالق على المخلوق، وأسلوب كلامي يسعى إلى الدفاع عن العقائد بالأدلة والحجج العقلية مع ما يفترضه ذلك من تأويل وقياس: وهو الأسلوب الذي اتبعه المتكلمون بمن فيهم المتكلمون الاشاعرة.

والجدير بالملاحظة هنا أن العديد من رموز الفكر الفلسفي بالأندلس تبنا الأسلوب الأول في النظر إلى مسائل علم الكلام رافضين تطبيق اعتبارات الأنسانية على الأمور الألهية استناداً إلى الماثلة بين الخالق والمخلوق وقياس الأول على الثاني، اكتفى هنا بنموذجين اثنين هما: ابن حزم القرطبي (٣٨٣ - ٥٤٥٦هـ) وابن رشد الحفيد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ).

أن كتاب الفصل في المال والأهواء والنحل (١٠) لابن حزم ليس تأليفاً في علم الكلام، بل في نقد هذا العلم من خلال إبراز عيوبه المنهجية القائمة على الانطلاق من المماثلة بين طرفين غير قابلين للتسوية والاستدلال بالشاهد على الأمور الغيبية لذا فهي في اعتقاده منهجية غير برهانية تمكن المرء إثبات القضية وعكسها، أى كل القضايا المقررة سلفاً فإذا كان المتكلمون المسلمون، معتزلة واشاعرة، اعتمدوا في اثباتهم حدوث العالم على مذهب الجوهر الفرد كوسيلة للتأكيد على وجود الخالق والصانع... فإن غير المقرين بحدوث العالم، اعتمدوا هم أيضاً في حججهم على قياس الغائب على الشاهد، وهذا ما أكدته ابن حزم نفسه الذي بين أن الحجج التي يبنى عليها هؤلاء استدلالهم تقول: لم نر في هذا الشاهد شيئاً يحدث إلا من شيء آخر، فلا شيء إلا من شيء سابق عليه، وهذا يعنى أن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له. وعليه فإن قياس الغائب على الشاهد منهج جدلي، يعطيك كل ما تريده سلفاً. ويوصلك إلى النتائج التي تريدها سلفاً لذلك كان منهجاً لا يحترم العقيدة من حيث أن أساسها التسليم والإيمان، ولا يحترم العقل من حيث أن أساسه وجوهره أما الانتقال من قضية إلى أخرى انتقالاً عقلياً أساسه الاستنباط المنطقي أو الأخذ بما تجود به علينا الملاحظات والتجارب، أو بأوائل الحس والعقل. لهذا نجد ابن



حزم فى رده على من نفوا وجود المدبر وقالوا بقدوم العالم اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد، يؤكد أن ليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة، فإذا كنا فى الطبيعة والشاهد، لم نر شيئا حدث إلا من شىء آخر، فإن ذلك لا يخول لنا سحب ذلك، على الغائب لعدم استوائيهما<sup>(١١)</sup>.

ومن نفس المنظور يعتبر ابن حزم الصفات أو ما اعتبر كذلك من قبل المتكلمين، أسماء سمي الله بها نفسه لذا فإن المشاكل العويصة التى تخبط فيها التكلمون مثل علاقة الصفات بالذات مشاكل مفتعلة لأنها تماثل الغائب بالشاهد، وإذا كان مسلك السلف والصدر الأول هو تحرير الصفات كما جاءت والتسليم بها بلا كيف دون افراط ولا تفريط فى التشبيه أو التنزيه، فما ذلك إلا لادراكهم أن هذا هو المسلك الدينى الحقيقى: تسمية الله بما سمي به نفسه وبما نص عليه فى كلامه المنزل ما لفظ الصفة فهو من ابتكار المتكلمين أساسه الخفى ادخال الله فى حيز المخلوقات. ذلك أن الصفة والموصوف امران لا يصلح الحديث عنهما إلا فى الشاهد، أى فيما يقبل فعلا أن يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض<sup>(١٢)</sup>.

والله لا يجوز عليه ذلك، «وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة [...] وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام، سلكوا غير مسلك السلف الصالح»<sup>(١٣)</sup>.

أما ابن رشد فقد ألف كتابا فى نقد علم الكلام ونقد مدارسه عنوانه.

**الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الله وتعريف ما وقع فيها يحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة<sup>(١٤)</sup>.**

وهو نوان ملئ بالدلالات ذلك أن المؤلف حاول فى كتابه أن يبرز أن كل المشاكل التى أثارها المتكلمون واختلفوا حولها مشاكل لفظية شكلية مصدرها قياس الغائب على الشاهد ومما ثلته به.

ويلحظ المطالع لمقدمة ابن خلدون أنه ينحو نفس المنحى تقريبا، فهو يأخذ على المتكلمين اعمالهم العقل والنظر فى أمور التوحيد والتى هى أمور سمعية، أن «العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن ترز به أمور التوحيد والأخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصوراء طوره فإن ذلك طمع فى محال»<sup>(١٥)</sup>. كما يلحظ قارئ تقي الدين ابن تيمية، خصوصا كتاب العقيدة الواسطية أن هذا المفكر يؤكد أن علم أصول الدين وظيفته تقرير العقائد الإيمانية بأدلتها العقلية البرهانية والنقلية الواردة فى القرآن والسنة. لكن المتكلمين يعرضون فى غمرة ذلك، فى اعتقاده، عن ذلك ليتكلموا فى جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم وما شابه ذلك. هذا مع الأغراق فى التأويل دونما احتكام إلى المعايير التى تضبط التأويل، والتى يشترط ورودها فى الخطاب نفسه فى صورة قرائن تصرفه عن ظاهره. وإلا فالواجب الإيمان بما وصف الله به نفسه فى كتابه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل مع الإيمان بأنه تعالى ليس كمثله شىء، وهذا هو ماذهب اليه السلف<sup>(١٦)</sup>.

يسير هذا الموقف الذى عبر عنه ابن تيمية فى تقليد حنبلى من علم الكلام ومسائل اصول الدين يمتد من «السلف» مرورا بابن بطة صاحب بيان العقيدة<sup>(١٧)</sup>. والاجرى صاحب كتاب الشريعة والقاضى أبو يعلى صاحب كتاب المعتمد... وغيرهم... إلى أن يتوح بكتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب [١٧٠٣ - ١٧٩١م] (١٨)، رائد الحركة السلفية الحديثة التى ترى أنه لن يصلح حال الأمة إلا بما صلح به أولها والأول، فى مجال العقيدة يعنى السلف، وهذا ما يفسر الحاح الكتاب على ضرورة الرجوع إلى الدين فى أصوله والاستقاء من منبعه الأول



لقد شغلت الكتاب فكرة التوحيد فى العقيدة مجردة من كل شريك، وفكرة التوحيد فى التشريع، فلا مصدر له إلا الكتاب والسنة.

لقد كان محمد بن عبد الوهاب يرى أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نجمهم ليس له من سبب سوى العقيدة فقد كانت العقيدة الإسلامية فى أول عهدها صافية نقية من أى شرك، فكان اتصال العبد بربه من غير واسطة ولا شريك كالولى والصالح، إلى أن شاع أن هؤلاء يأتون من المعجزات والكرامات ما يجعلهم مؤهلين ليكونوا شفعاء للخلق لدى الله وليتوسل بهم فى تحقيق المآرب والأغراض.

لذا لا بد من درء أفة التقايد والتواكل وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور المتكلمين بأساليبهم وطرقهم الموقعة فى الاختلاف. والمتصفح لكتاب التوحيد وللمنهج المتبع فيه يلمس عن كثب أن محمد بن عبد الوهاب سلك فيه طريقة تقريرية قوامها تقسيم الكتاب إلى ابواب، كل باب يحمل عنوانا تتلوه آية أو آيات من القرآن الكريم وحديث أو عدة أحاديث نبوية، يستنتج منها مسائل تندرج جميعها فى المسألة الرئيسية التى عنوان بها الباب وتصب فيها، وتتراوح ابواب الكتاب ما بين تبيان فضل التوحيد، وذم التبرك بالاشجار والقبور والأولياء والصالحين لان فى ذلك شركا، وبين النهى عن انكار القدر.

أن الركيزتين اللتين بنى عليهما محمد بن عبد الوهاب دعوته الإصلاحية هما: محاربة البدع وما تسرب إلى العقيدة من فساد كتقديس الصلحاء والأولياء وزيارة القبور والاضرحة، وذم التقليد والمناداة بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وهما امران لا يتحققان إلا بالرجوع إلى الإسلام الأول فى بساطته الأولى الخالية من الشوائب، وإلى عقيدة السلف المعتمدة على صريح المنقول.

### فى البحث عن الزمن الضائع: زمن المستقبل

يتبين لنا مما تقدم أن تقليدا تبلور فى الثقافة العربية الإسلامية يدعو فى مجال العقيدة إلى التمسك بعقائد السلف وقد أدرجنا نماذج من هذا التقليد<sup>(١٩)</sup>، بهدف الوقوف على الهاجس المشترك الذى يحركها إلا وهو البعد عن الخلاف والفرقة والمذهبية التى طبعت مواقف الخلف.

إلى هذا يعود سر تمسك رموز ذلك التقليد بلفظ التوحيد بدل لفظ الكلام أو علم الكلام.

ينبها الشيخ الإمام محمد عبده، منذ الاسطر الأولى إلى أنه «قد سلك فى العقائد مسلك السلف». «وبعد عن الخلاف بين المذاهب، بعد مملية عن اعاصير المشاغب»<sup>(٢٠)</sup>.

كما يقدم فى مطلع المقدمات تعريفا لعلم التوحيد حيث يقول: «التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لاثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب اليهم وما يمتنع أن يلحق بهم»<sup>(٢١)</sup>.

أما عن وجه تسمية هذا العلم بعلم التوحيد فيرجعه الشيخ محمد عبده إلى أصل معنى التوحيد أى الاعتقاد «أن الله واحد لا شريك له وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله فى الذات والفعل فى خلق الاكوان، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد»<sup>(٢٢)</sup>.

فعلم التوحيد، هو علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات، كما ورد على لسان عبده<sup>(٢٣)</sup>، وأن النظر الصحيح، خصوصا فى مسألة الصفات التى قد تشترك فى الأسم وصفات البشر، لا بد وأنه مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصف به نفسه بلا غلو التجريد ولا دنو فى التحديد أى دون تعطيل أو تمثيل، فبينهما مذهب السلف

الوسط، كما جاء فى تعليق محمد رشيد رضا على هذه النقطة<sup>(٢٤)</sup>، فالسلف كانوا، خلافاً لتكلمى الخلف، يأخذون فى الصفات الالهية بمعانى الألفاظ فى اللغة مع تنزيهه عن مشابهة شىء من خلقه، فكما أن ذاته ليست كغيرها من الذوات، فكذلك صفاته وأفعاله، ولا يذهبون إلى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ، كالتشبيه والتحديد المأخوذ من إطلاقه فى الأصل على المخلوق فإن التنزيه قد جعل المشاركة فى اللفظ اسمية لا شخصية.

بدأ الشقاق مع الفتنة الكبرى، كما بدأت المغالاة. ويحمل محمد عبده تبعات الغلو فى التشيع لعبد الله بن سبأ الذى فعل ما فعل بغضا فى الإسلام لاحبا فى آل البيت، كما يرى. كما يحمل الخوارج نفس المسؤولية: مسؤولية الفرقة والاختلاف، وإلى جانب هذه الإشارة يعتبر أن محنة خلق القرآن كانت علامة بارزة من علامات احتدام الصراع بين «التمسكين بمذاهب السلف» المناضلين المعتصمين بقوة اليقين وأن لم يكن لهم عضد من الحاكمين «ويعنى بهم الإمام أحمد بن حنبل، وبين من ناصرتهم الدولة العباسية وجعلت مذهبهم مذهبها الرسمى»، «وأهين فى ذلك رجال من أهل العلم والتقوى، وسفكت فيه دماء بغير حق، وهكذا تعدى القوم الدين باسم الدين»<sup>(٢٥)</sup>.

وتعزو رسالة التوحيد الغموض والابهام الذى يحيط بطبيعة المذهب الأشعرى: أهو من مذاهب السلف أم من مذهب متكلمى الخلف. إلى اعتبارات ترجع إلى تحالفه المرحلى مع عقائد السلف ضد خصومهم من الباطنية وغلاة التشيع فانطمست التناقضات «الثانوية» فى سبيل التصدى لخصم مشترك دون أن يعنى ذلك اتفاق المذهب الأشعرى وعقيدة السلف بين موقف السلف فهو من مذاهب متكلمى الخلف خصوصا وأن الأشعرى «سلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر، وارتاب فى أمره الأولون وطعن كثير منهم على عقيدته، وكفره الحنابلة واستباحوا دمه»<sup>(٢٦)</sup>. وظل هو، رغم ذلك، كما ظل أتباعه يعتبرون مذهبهم هو مذهب أهل السنة والجماعة<sup>(٢٧)</sup>.

أما عن الفلسفة فالملاحظ أنه فى الوقت الذى ينقصد فيه محمد عبده مذاهب متكلمى الخلف والمنهج الكلامى عامة، يعلى من شأن الفلسفة باعتبارها مبحثا يستمد آراءه «من الفكر المحض» إذ «لم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول»<sup>(٢٨)</sup>.

ويستشهد فى هذا الصدد بآيات وأحاديث تحت على النظر الفلسفى والتأمل فى الكون والمخلوقات. غير أن ثمة عائقين حالا، فى نظره، دون ازدهار فكر فلسفى حقيقى على يد الفلاسفة المسلمين: أولهما: «الاعجاب بما نقل اليهم من فلاسفة اليونان، خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجدان اللذة فى تقليدهما لبادئ الأمر».

والثانى: «زجوا بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين، وصطدموا بعلومهم فى قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حماة العقائد عليهم»<sup>(٢٩)</sup>.

يتبين من هذا السبب الاخير أن محمد عبده يعتبر أن المنحى التوفيقى الذى طبع الفكر الفلسفى فى الإسلام كان وبالأعلى هذا الفكر، ذلك أن دمج الفلسفة فى الدين والدين فى الفلسفة كان أحد العوامل التى جعلت الجمهور وحماة الشريعة يتوجسون خيفة من الفلسفة ويشنون حملات شعواء عليها وعلى متعاطيها ويشيعون عليهم الاشاعات.



ولعل ما زاد الطين بلة، في رأى الشيخ الأمام، هو أن المتكلمين، ومتأخريهم على وجه الخصوص، ويذكر بهذا الصدد «الغزالي ومن على طريقته»، أخذوا ما وجدوه لدى الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات وكل ما ظنوا أنه يتعلق بأمور الدين «واشتدوا في نقده وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يثُل السير بهم إلى ما وراء الاعتدال، فسقطت منزلتهم [أى الفلاسفة] من النفوس ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامى»<sup>(٣٠)</sup>.

يضاف إلى هذا أن المتكلمين مزجوا مناهجهم بمناهج الفلاسفة بشكل أقرب إلى التقليد منه إلى النظر فصار حالهم كحال صانع يستعمل أدوات في صناعة غير الصناعة الأصلية التى وضعت لها تلك الأدوات.

هكذا، إذن، كان المنحى التوفيقى لدى الفلاسفة، وما ترتب عنه من خلط منهم بالدين والزج بأنفسهم في منازعات دينية تسبب في احتدامها ضيق أفق الجمهور، كما كان المنحى التلفيقى للمتكلمين وما ترتب عنه من خلط فأصبحت العقائد تقرر على أصول النظر والقياس - عاملا من عوامل جمود الفلسفة وانحباسها في العالم الإسلامى وفي هذا الصدد يصرح محمد رشيد رضا، في تعليقه على هذه النقطة أنه كان من رأى محمد عبده، كما كان يذكر في دروسه، إلا تمزج الفلسفة والعلوم النوية بالمسائل الدينية، فلو لم يحدث ذلك لارتقت علوم فلاسفة الإسلام وارتقت بها الصناعة واتسع العمران<sup>(٣١)</sup>.

يلاحظ قارئ هذه الصفحات من رسالة التوحيد التشابه القوي مع ابن رشد ومع نظريته فيما يخص علاقة الفلسفة بالدين وطبيعة علم الكلام، إلى حد يمكن معه القول: أنه ذات الموقف يقضيه وقضيضه. أنه الموقف الذى يدعو إلى الفصل بين الحكمة والشرعية ويرفض دمجهما، كما يطعن في كون أساليب المتكلمين تصلح لتقرير العقائد.

ومن هذا المنظور فهو موقف يختلف عن موقف ابن خلدون من الفلسفة ويتعارض معه لقد عنون صاحب المقدمة أحد فصولها كالتالى.

وفى أبطال الفلسفة وفساد جاء فيه:

«هذا الفصل وما بعده مهم لان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف من المعتقد الحق»<sup>(٣٢)</sup>.

وخلاصة القول، يتمسك محمد عبده في الرسالة بعلم التوحيد مبررا ذلك بأن «الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد، لا دين تفريق القواعد، العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه. وما وراء ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين»<sup>(٣٣)</sup>.

ذكرنا أنفا أن رسالة التوحيد، من آخر ما ما ألفه محمد عبده (١٨٩٧). لكننا لم نشر إلى أنه اعتمد في تأليفها على الدروس التى كان قد ألقاها ببيروت سنوات منفاها بها، وفي سنة ١٨٨٥ على وجه الخصوص، وهذا ما يفسر لنا الطابع التعليمى والتلقينى لبعض فقراتها وتخصيصه لصفحات للاصطلاحات الكلامية، فقد اضطر الشيخ الإمام لذلك ظنا منه أن أكثر أهل عصره لا يفهمون تلك الاصطلاحات، حسما يرويه محمد رشيد رضا.

فقد قسم المعلوم إلى أقسامه الثلاثة: الممكن لذاته والواجب لذاته والمستحيل لذاته، كما أبرز حكم هذا الأخير وعرف الماهية والحقيقة كما تحدث عن أحكام الممكن باعتبار وجوده لا يكون إلا حادثا، لا سيما وأن وجوده يقتضى بالضرورة وجود الواجب ضرورة ثم تطرق إلى مفهوم الواجب مبينا أن هذا الأخير لا يكون مركبا ولا قابلا للقسم والتحليل.



ثم يثبت كيف أن صفة الحياة مقدمة في كمال الوجود وصفاته من خلال إبراز معنى الحياة ووجوبها لواجب الوجود. بعد ذلك يثبت له صفة العلم مقدما على ذلك أدلة تستند إلى دليل النظام والانسجام الكونى والذى يشهد على وجود صانع عليم وحكمة مدبرة أن لفى بديع الصنعة دليلا على وجود صانع مبدع عليم.

بعدما أثبت لواهب وجود الممكنات صفتى الوجوب والعلم استنتج من ذلك ضرورة الإرادة له لانه يفعل على حسب علمه دون أن تكون إرادته كإرادة المخلوقين، فإرادة هؤلاء يطبعها النقص المتجلى فى التردد والفسخ والتراجع والحيرة. أن الله مريد وقادر على الإيجاد والأعدام أى ذو سلطة على الفعل ويرى الشيخ الإمام أن صفات العلم والإرادة والقدرة تستلزم بالضرورة ثبوت الاختيار، فأفعاله لا تصدر عنه كرها أو اضطرارا أو مراعاة لشيء لكنها منزهة عن العبث ويستحيل أن تخلو من الحكمة<sup>(٣٤)</sup>.

ومن آخر الصفات التى يجب الاعتقاد بثبوتها لواجب الوجود وأرشد إليها البرهان وجاءت الشريعة لتأكيدا - يوجب الشيخ الإمام صفة الوحدة ذاتا ووصفا ووجودا وفعلًا. فهو غير قابل للتركيب ولا يساويه فى صفاته الثابتة موجود، كما أنه تفرد بوجوب الوجود وما يتبعه من ايجاد الممكنات.

تتناول الرسالة بالدرس الصفات السمعية أى الصفات التى جاء ذكرها على لسان الشرع، لكنها مما «لا يحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود، ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده»<sup>(٣٥)</sup>. فهى من الصفات التى يجب الاعتقاد باتصافه بها اتباعا وتصديقا.

#### من تلك الصفات:

الكلام: فقد ورد فى السمع أن الله كلم بعض أنبيائه وأن القرآن كلام الله. «فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأنًا من شؤونه قديما بقدمه»<sup>(٣٦)</sup>.

والملاحظ هنا أن الشيخ الإمام يلتزم بصراحة مذهب السلف فى المسألة. أنه ذات الموقف الذى دافع عنه الإمام أحمد بن حنبل، فقد جاء على لسانه:

«وقد ذكر الله كلامه فى غير موضع من القرآن، فسماه كلاما، ولم يسمه خلقا»<sup>(٣٧)</sup>.

البصر: صفة تثبت بالنقل، ويعنى البصر ما به تنكشف المبصرات.

السمع: تثبت أيضا بالسمع، ويعنى السمع ما به تنكشف المسموعات ومثلما أن علم الله لا يكون بواسطة، كذلك سمعة وبصره لا يتمان بآلات أو وسائل مثلما الشأن فى مخلوقاته.

وينبه الشيخ الإمام، يخصوص الصفات اجمالا، واستنادا إلى حديث نبوى، إلى ضرورة التفكير فى خلق الله وعدم التفكير فى ذاته، ذلك أن العقل البشرى محدود بحدود ادراكه لعوارض بعض الكائنات التى تمثل فى مجاله الإدراكى الحسى أو العقلى<sup>(٣٨)</sup> أن التفكير فى ذات الخالق ممتنع على العقل البشرى وإلا أدى إلى الخط فى الاعتقاد. ذلك أن كل تفكير فى الخالق من المخلوق لا بد وأن يتم عبر عملية قياس الخالق على المخلوق أو الغائب على الشاهد، وهو ما يؤدي حتما إلى تحديد مالا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره<sup>(٣٩)</sup>. وفيما يتعلق بالصفات «فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها، وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحت فيها»<sup>(٤٠)</sup>. يصدق هذا أيضا على أفعال الله التى لا شيء منها واجب الصدور عنه فلا يجوز التوهم بصددتها أنها واجبة عنه لذاته، ومحمد

عبده يتجه هنا بالكلام إلى المعتزلة الذين قالوا بالوعد والوعيد ورعاية الصلاح والأصلح، وبالغوا، في رأيه، حتى يظن قارئهم «أنهم عدوه (أى الله) واحدا من المكلفين يفرض عليه أن يجهد للقيام بما عليه من الحقوق وتأدية ما لزمه من الواجبات»<sup>(٤١)</sup>.

يتجه أيضا بالكلام إلى فرقة أخرى توجد على الطرف النقيض للمعتزلة، نفت كل تعليل وحكمة عن أفعال الله فصار وكأنه «يبرم اليوم ما نقضه بالأمس، ويفعل غدا ما أخبر بنقضه اليوم، أو غافلا لا يشعر بما يستتبعه عمله»<sup>(٤٢)</sup>.

وتجاه هاتين الفرقتين يؤكد أن أفعال الله لا تخلو من حكمة وأنها تتنزه عن العبث، والحكمة هنا هي كل ما يترتب على العمل مما يحفظ نظاما أو يدفع فسادا لو كشف للعقل من أى وجه لعقله وحكمه بأن العمل لم يكن عبثا ولعبا، يستحيل، إذن أن تكون أفعال الله غير مرادة، لان في ذلك انتفاء للحكمة وانتفاء الكمال من علمه وإرادته.

وفى نفس السياق، وبخصوص أفعال العباد، يقرر محمد عبده أمرين: أولهما أن العبد يكسب بإرادته وقدرته، ما هو وسيلة لسعادته، والثاني أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد وأن لا شئ سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه<sup>(٤٣)</sup>.

وتذهب رسالة التوحيد بخصوص الحسن والقبيح إلى حاجة العقل البشرى، في قيادة القوى الإدراكية إلى ما هو خير في الحياتين، إلى معين يستعين به في تحديد احكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة - وهذا المعين هو النبى<sup>(٤٤)</sup>.

فالنبوة هي التى تتحدد ما ينبغى أن يلحظ فى معرفة الله، وهى التى تتحدد الأعمال الموصلة لسعادة الدارين<sup>(٤٥)</sup>.  
وبعدما ابرز الشيخ الإمام أن الاعتقاد أن الله أرسل رسلا من البشر مبشرين بثوابه ومنذرين بعقابه، واجب على المؤمن، التطرق إلى «دلائل النبوة» وإثباتها، فأسهب فى الكلام عن المعجزة باعتبارها خرقا للعادة والسير الطبيعى لا بد أن يكون مقرونا بالتحدى عند دعوى النبوة كمؤيد لتلك الدعوى، [فالمعجزة وهى مما لا يقدر عليه البشر [...] ما أظهرها الله] إلا تصديقا لمن ظهرت على يده<sup>(٤٦)</sup>.

وأعظم معجزة جاد بها الإسلام كبرهان على نبوة محمد هى القرآن. فقد تحدى العرب به وعجزهم عن معارضته من عصر هو أعلى عصور البلاغة، يضاف إلى هذا أنه احتوى معارف واخبارا وأنبا بالغيب.  
فى نهاية الرسالة، وفى سياق الكلام عن الدين الإسلامى يتناول محمد عبده بالنقاش مسألتين كلا ميتين كثر التنازع حولهما بين المتكلمين:

تتعلق الأولى برؤية الله بالابصار يوم القيام والموقف الذى يتبناه بخصوصها يقوم على التأكيد بأن رؤية الله لا تكون على المعهود والمألوف فى مجرى العادة، أى بواسطة العين التى تتلقى أشعة من الجسم المرئى، بل هى رؤية لا كيف فيها ولا تحديد، ومثلها لا يكون إلا ببصر يختص الله به أهل الدار الآخرة، أو تتغير فيه خاصته المعهودة فى الحياة الدنيا<sup>(٤٧)</sup>.

أما المسألة الثانية فتتعلق بإنكار جواز كرامات الأولياء فقد اثبت جوازها جمهور الاشاعرة، ويرى محمد عبده أن المعجزات إنما تظهر مقرونة بدعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى ولا بد أن تكتنفها حوادث تميزها عما سواها<sup>(٤٨)</sup>.

وعليه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولى لله معين بعد ظهور الإسلام<sup>(٤٩)</sup>.



## الفلسفة بين مغريات النظر ومتطلبات العمل

تمت الإشارة في ما تقدم إلى الاعتبارات التي جعلت الشيخ الأستاذ يصبر على جعل رسالته رسالة التوحيد مما جعله يندرج في تقليد معاد لعلم الكلام ويبحث لنفسه عن مرجعية في عقائد السلف ولا يسلك طريقه متكلمي الخلف.

ولا يمكننا فهم هذا الاختيار إلا إذا استحضرننا سياق الدعوة إلى الإصلاح والأطوار الذي كان يتحرك ويفكر ضمنه الشيخ الأستاذ: إطار المصلح العامل والذي لم يكن يعنيه بالدرجة الأولى بناء مذهب فلسفى أو كلامى أو إقامة صرح نظرى ينشد فيه الاستراحة الفكرية، وإنما كان يعنيه الاهتمام «بما تحته عمل» كما كان يقول مالك بن أنس ولعل أكثر الأمور استعجالا، بالنسبة له، كانت هى عمل مالا بد من عمله دون اضاعة للوقت في الخلافات، بما فيها خلافات المتكلمين التي ليس لها ضرورة في العقائد فحدوث المذاهب والخلافات في الدين كان مجرد حادث سير زادت طينه بلة الخيارات السياسية للدول الحاكمة، كما قواه الزمن وتقلباته. لذا لا بد من العودة إلى عقيدة التوحيد في صفائها الأصلية قبل ظهور الفتن والفرق والمذاهب. يقول الأستاذ محمد عبده: «والذى علينا اعتقاده أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد»<sup>(٥٠)</sup>.

وهذا ما جعله يقف الموقف الانفة الإشارة إليه من الفلسفة دون أن يتخصص فيها. فرغم اطلاعه على دقائقها ومعرفته الجيدة بمذاهبها ومصطلحاتها وإيمانه بها كطريق موصل إلى الحق، إلا أنه اعتبرها علما للخاصة لا للعامة والخاصة هنا أفراد، أم العامة فهم الجماعة بمعناها السننى الإسلامى، والتي بها يقوم الاجتماع ويقوم المجتمع، ولا سبيل إلى اصلاح هذا الاخير إلا بالوجدان الدينى، أما البرهان المنطقى فللافراد. أن حاجة البشر إلى النبوة هى كحاجة الفرد إلى العقل، لذا لا اجتماع بدون نبوة أو وجدان دينى مثلما أنه لا شخص سوى بدون عقل، يقول الشيخ الأستاذ «أن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنسوب على الطريق المسلك»<sup>(٥١)</sup>.

لقد أعلى محمد عبده من شأن الفلسفة باعتبارها مبحثا يستمد أراءه «من الفكر المحض»، ويسعى إلى تحصيل علم أساسه العقل وأعمال النظر لكنه علم لا تصل إليه مدارك العامة أو الجمهور، بل هو شأن من شؤون خاصة أو افراد بعينهم... والتجربة التاريخية دلت، فى رأيه على ذلك، إذ أن أحد العائقين اللذين ذكرهما كما نعين حالا دون ازدهار فكر فلسفى على يد الفلاسفة المسلمين، كان زجهم بأنفسهم فى المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين فاصطدموا بما انطبعت عليه أنفس الجمهور فى المنازعات الدينية أكدنا، بهذا الخصوص أن ثمة تشابها بين هذا الموقف والموقف الرشدى لكنه يظل، رغم كل شيء، تشابها مظهريا لا ينفذ إلى عمق الاشكالية المحددة لموقفيهما فخلف الموقف الرشدى ثمة قول بالحقيقة المزدوجة. حقيقة الشريعة وحقيقة الحكمة، وقول بتراتب اليقين: اليقين الذى يوصلنا إليه القياس الخطابى، وذاك الذى يوصلنا إليه القياس البرهانى أما الموقف الذى دافع عنه الشيخ الأستاذ فهو موقف املته اعتبارات لها صلة بالرغبة فى الإصلاح: اصلاح العقول كجزء من الإصلاح الشامل فميزة المجتمع الإسلامى الأمثل، عند محمد عبده لا تنحصر فى الشريعة، بل تتناول العقل أيضا فالمسلم الحقيقى هو الذى يستعمل عقله فى التفكير فى شؤون الدنيا والدين. أن عبده ما يفتأ يؤكد أن الإسلام لم يدع قط إلى تعطيل عمل العقل، بل يؤيد، بالعكس اعمال النظر العقلى ويقدم لذلك شواهد من القرآن والحديث<sup>(٥٢)</sup>.

لقد تبنى محمد عبده التمييز بين العبادات والمعاملات مؤكدا أن ثمة فرقا جوهريا بين تعاليم الشريعة بخصوص

كل واحدة منهما. فالقرآن والسنة حددا قواعد معينة للعبادات أما المعاملات، فلم يحدد لها في الغالب، سوى مبادئ عامة، تاركين للناس مهمة تطبيق هذه المبادئ على شتى أحوال الحياة وهذه هي دائرة الاجتهاد المشروعة، دائرة الرأي البشرى إذا مورس بمسؤولية ووفقا لمبادئ معينة<sup>(٥٣)</sup>. ضمن دائرة الرأي البشرى تدخل تجارب الأمم والنظريات الأوروبية في القانون الطبيعى كما تدخل الفلسفة.

صحيح أن الاستاذ الإمام سلك مسلك الفلسفة والنظر العقلى فى اثبات الأقسام الثلاثة العقيلة للمعلوم. وحكم المستحيل وتفسير الماهية والحقيقة وأحكام الممكن ثم الواجب، وإثبات صفة الحياة ووجوبها لواجب الوجود، والعلم، إثبات وجوبه له أيضا والأدلة على ذلك، وصفات الإرادة والقدرة والاختيار ثم الوحدة والبراهين الصقيه على ذلك، لكن ذلك كله يدخل فى عداد ما يجب الاعتقاد بثبوتها لواجب الوجود وما يرشدنا إليه البرهان وجاءت الشريعة الإسلامية وما تقدمها من الشرائع المقدسة لتأييده والدعوة إليه بلسان نبي الإسلام ومن سبقه من الأنبياء<sup>(٥٤)</sup>.

يضاف إلى ذلك، أنه حيثما ظل ابن رشد متمسكا بعلوم الأوائل ممثلة فى فلسفة المعلم الأول، «التي أرادها خالية من الشوائب والاضافات وأجهد نفسه من أجل شرحها وتفسيرها بغية رفع» قلق عبارة «صاحبها، بقى الشيخ الإمام منشدا إلى امل ازدهار فكر فلسفى خال من الاتباع والتقليد ولقد أشرنا، أنفا، إلى أن أحد العائقين اللذين حالا، فى رأيه دون ذلك الازدهار يتمثل فى» الاعجاب بما نقل اليهم عن فلاسفة اليونان، خصوصا أرسطو وأفلاطون، ووجدان اللذة فى تقليدها لمبادئ الأمر<sup>(٥٥)</sup>.

فهل كان نبذ الولاء لفلسفة بعينها هو علامة الابداع المأمول.

نعتقد أن الشيخ الإمام كان معجبا بالفلسفة عاشقا لها، لكن نظام الأولويات والاسبقيات جعله لا يخوض فيها خوض المتخصص المتفرغ.

ولو خاض فيها خوض المتفرغ لعلم شيئا عن أهمية المواقع فى الفلسفة، بل وعن ضرورتها كجزء من الممارسة الفلسفية.

يتبين لنا هذا بجلاء فى السجل الذى دار بينه وبين الاستاذ فرح انطون حول ابن رشد وفلسفته<sup>(٥٦)</sup>.

فقارئ هذه المناظرة يتجلى له. بما لا يدع مجال للشك ان الشيخ الإمام كانت تعوزه عدة مراجع ومصادر فى الموضوع. وهذا سبب من أسباب اتساع الاختلاف وتباين الهوة بين المتناظرين فيما يخص فلسفة ابن رشد<sup>(٥٧)</sup> والعديد من مسائل دقيق علم الكلام. وهذه ملاحظة تنطبق على فرح انطون أيضا والذى كانت تعوزه مراجع الشيخ الامام لم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الآخر فى مسألة من مسائل الفلسفة الرشديه أو الفلسفة الإسلامية، بصفة عامة. يقول الاستاذ فى رده على فرح انطون:

«وأما العقل فليس كما تقول الجامعة فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة، وهو قول وصادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلسى ونفس لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية وعقل آخر هو العقل الثانى وعن هذا الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثوابت ونفسه والعقل الثالث وهكذا إلى أن صدر عن العقل التاسع فلك القمر ونفسه والعقل العاشر وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث فى عالمها...»<sup>(٥٨)</sup>.

ينسب الاستاذ الإمام هذا رأى إلى «الفلاسفة الالهيين» معتبرا بالطبع، ابن رشد واحدا منهم. لكن إذا كان



هذا الرأى يصح بالنسبة لفلاسفة المشرق من الكندى إلى الفارابى فابن سينا وغيرهم والذين راموا التوفيق بين الدين والفلسفة وبين أرسطو وأفلاطون انطلاقاً من كتاب منسوب خطأً لأرسطو، وهو فى الأصل لأفلوطين أى كتاب أتولوجيا، فإنه لا يصح بالنسبة لابن رشد.

لأن ابن رشد عمد إلى شرح مؤلفات أرسطو وفسرها كما هذبها من كل ما علق بها على يد الشراح الأقدمين، وهو ينكر فى كتابه تهافت التهافت، وفى مسألة تعدد العقول، أن يوجد لأرسطو ولا لمن اشتهر من المشائين قول بتعدد العقول إلا لفرفور يوس الصورى صاحب كتاب ايسا غوجى فى المنطق، وهو لا يعتد به لانه ليس أرسطيا.

ولو طالع الاستاذ الإمام كتاب تهافت التهافت أو نصوصاً أخرى غيره لابن رشد لادرك خطأ ما نسبته لفيلسوف قرطبة. لا يعنى هذا بالضرورة أن مناظره فرح انطون طالع كل نصوص ابن رشد، فجل اعتماده كان على كتاب المستشرق الفرنسى الشهير ارنست رنان E. Renan ابن رشد والرشدية وكتاب سالومون مونك S. Munk امشاج من الفلسفة العربية واليهودية وغيرهما<sup>(٥٩)</sup>.

نعنى بذلك أن فرح انطون رغم مطالعته لكتاب تهافت التهافت، بدليل النصوص التى اوردها للاستشهاد بها فى الرد على الشيخ الإمام، لم يتوسع فى الاطلاع توسع استقصاء والشاهد تصريحه الانف بمصادره ومراجعته. لم يتوسع الشيخ الاستاذ فى الاطلاع على أدق دقائق علم الكلام، وعلم الكلام الاشعرى على الخصوص، توسع استقصاء وتقصى.

ففيما يتعلق بموقف المتكلمين الاشاعرة من مسألة السببية، والى استغله فرح انطون فى المناظرة المعروفة لمقابلته بالموقف الرشدى، مال الشيخ الاستاذ إلى رفض الدعوى من الاساس: «دعى أن المتكلمين ينكرون السببية ويقولون «بالتجوز» لانه قول لا يتلاءم وجوهر العقيدة الاسلامية التى تقول بارتباط الاسباب بالمسببات، ويفهم من لهجته أنه يرى ساحة المتكلمين من التهمة وهو يفعل ذلك عن حسن نية مسقطاً قناعاته الشخصية عليهم.

لقد مر معنا أن الشيخ الاستاذ انكر جواز كرامات الاولياء كما انكر الخوارق والمعجزات لغير الانبياء وهو انكار تسنده خلفية نظرية جوهرها ان للطبيعة قوانين ثابتة لا تتبدل ولا يمكن أن تخرق إلا من طرف الاله ولانبياء فقد كدلائل على نبوتهم. كما أشرنا إلى أن المتكلمين الاشاعرة قالوا بجواز كرامات الاولياء. وهم يستندون فى ذلك إلى أن الله وحده هو الذى يفعل، أما الطبيعة فلا، وإلا أصبحنا أمام فاعلين أن الطبيعة عاطلة لانها جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ منفصلة لا يؤثر أحدها فى الآخر، وما نعتقده من اقتران ضرورى بين الاحداث ما هو سوى عادة أو تعود يتكون لدينا بفعل تكرار الاشياء أمامنا.

وقد عبر الغزالى فى تهافت الفلاسفة عن ذلك أحسن تعبير فى نص شهير أورده فرح إنطون كحجة ضد الاستاذ الامام<sup>(٦٠)</sup>. وأغلب الظن أن هذا الأخير لم يطالع كتاب الغزالى هذا، كما لم يطالع بعض مؤلفات رؤوس المذهب الاشعرى. وينطوى رده على رفض مبدئى قاطع لانكار السببية لان «القول ينفى الرابطة بين الاسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد فى كتابه أن الايمان وحده كاف فى أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها إذا اخلص المصلى فيها كافية فى اقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصرى. وليس هذا الدين هو دين الاسلام. دين الاسلام هو الذى جاء فى كتابه <....> «سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً...»<sup>(٦١)</sup>.

ويمكن اعتبار هذا الرد، في الحقيقة، رداً على الاشاعة وعلى كل من نحا نحوهم في ابطال السببية أكثر مما هو رد على فرح انطون أنه رد املته وجهة نظر محمد عبده المصلح، السلفي، أكثر مما املته وجهة نظر محمد عبده الفيلسوف أو مؤرخ الفلسفة، ان ما كان يهم، بالنسبة له، وهو يرد على فرح انطون بهذا الخصوص، هو نقد الخوارق والكرامات ونسف الاساس النظرى والفلسفى لها، كطريق لاستنهاض الهمم ونبذ روح التواكل والجمود على الخرافة التى تصد المسلمين عن التقدم وتغيير ما بأنفسهم، وتبعد بهم عن مسامرة ركب النهوض والتأهب للحياة الجديدة ومواجهة الاستعمار والجهل والتأخر.

ان ما كان يهم الشيخ الاستاذ، بالدرجة الأولى، ليس هو أن يتحول إلى فيلسوف محترف، بل أن يدافع عن قيم الفكر الحر والتسامح والاختلاف، أن يكشف عن الوجه الليبرالى للإسلام ويقدمه كدين غير متحجر ولا يجمد على التقليد. فالدفاع عن الفلسفة من قبله، دفاع عن الفكر الحر، ونضال ضد النبذ والاقصاء..

لقد تجلّى هذا واضحاً وجلياً في حاشيته على شرح الجلال الدوانى<sup>(٦٢)</sup>، بخصوص العديد من القضايا التى تناولها بالتحليل والتعليق والشرح، ومن بينها، على الخصوص، قضية «الفرقة الناجية» فقد اعتمدت كل فرقة على حديث «الفرقة الناجية» لتكفر سائر الفرق الأخرى، كما رأينا. وهو ما نبه إليه الاستاذ الشيخ حينما قال: «أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية، أى التى تكون على ما هو عليه النبى واصحابه فلم يتبين إلى الان، فإن كل طائفة، ممن يدعن لنبينا بالرسالة تذهب فتجعل نفسها على ما النبى عليه واصحابه، حتى أن «مير باقر الدما» برهن على أن جميع الفرق المذكورة فى الحديث هى فرق الشيعة، وأن الناجى منهم فرقة الامامية»<sup>(٦٣)</sup>. ويستخلص الشيخ الاستاذ من ذلك أن كل طائفة تدعى أنها الفرقة الناجية وتقيم على ذلك الدلائل، وهو لايعنى بالطوائف هنا فرق الكلاميين فحسب بل يدخل فيها أيضا الفلاسفة والمتصوفة. «فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث، وكل مطمئن بما لديه، وينادى نداء الحق لما هو عليه. والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى، وتوفيقه»<sup>(٦٤)</sup>.

ويطرح الشيخ الأمام، بهذا الخصوص عدة احتمالات: فمن الجائز فى ظنه أن تكون الفرقة الناجية المقصودة «قد جاءت وانقرضت، وأن الباقي الان فى غير الناجية». أو إنها إلى الان ما وجدت، وستوجد». أو أن جميع الفرق ناجية باعتبار أنها كلها مطابقة للشريعة ومتبعة لاصولها المعلومة: كاللوهية والنبوة والمعاد.

ويرجع عبده هذا «التردد» كما يسميه، إلى أن الناظر فى جميع الفرق يجد لديها أدلة تعضد موقفها، مقتبسة من الكتاب والسنة والاجماع، ما يشابه ذلك.

كما يؤكد أن كل فرقة محقة فى قضية ما، ليست بالضرورة محقة فى أخرى، لذا لايصح التحزب، والتعصب وإدعاء الطائفة، بل لابد أن يدور الامر على الواقع حيث كان، بطريق البرهان<sup>(٦٥)</sup>.

ولعل أهم حجة يقدمها الشيخ عبده هى أن النبى لم يطلع أحدا على دقائق معارفه فى مقام الألوهية، وعالم الربوبية، ولا عل مراتب عرفانه فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الامر الخفى الذى لايعلمه إلا الله ورسوله، وإن ما وصلنا من شرعه، ما يصرح بثبوت الالهيات والنبوة والمعاد، بأقوايل مقدسة لكنها حمالة أوجه، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده<sup>(٦٦)</sup>.

لذا ليس من السهل تكفير هذا أو ذاك، هذه الطائفة أو تلك بدعوى أنه أو أنها لم يكن أو لم تكن على ما كان عليه النبى، كما فى حديث الفرقة الناجية.

يريد محمد عبده، بهذا الموقف الليبرالى المتسامح، أن يدافع عن مشروعية الاختلاف وعن مشروعية الفكر الحر



والنظر العقلي الفلسفي. فهو يعيب على الجلال الدواني، شارح مواقف الايجي، أنه بخصوص مسألة حشر الاجساد كفر الفلاسفة في شخص ابن سينا، باعتبار أنه لا يمكن الجمع بين القول بقديم العالم وبين الحشر الجسماني. فالقول الأول يلزم عنه لزوما منطقيا في نظر الدواني تعذر حشر الاجساد لان عددها لا متناه إذ بعدما بين الشيخ الاستاذ عدم صحة التهمة لان الفلاسفة صرحوا بحشر الاجساد رغم قولهم بقديم العالم والانواع، يتساءل عن المانع الذي يمنع الفيلسوف من التفكير في معنى الحشر الجسماني. أو أن «يؤمن بحشر جسماني لاتعلم كيفيته ولا يعلم معناه» ذلك هو سبيل الفلاسفة: أن يتخذوا عقلهم طريقا، وإلا لا يكونون فلاسفة أصلا. إن أكثر من كفروا الفلاسفة هم الاشاعرة، هذا مع أنهم، وعلى الخصوص الاشعري، يعتبرون المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن، أي أنه على ريب، أي أنه كافر «فإن كان التقليد كفرا عندهم، [ ... ] فكيف يصح منهم الاجراء، إلى قضايا خاصة تواطؤوا عليها، وتعارفوها فيما بينهم، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع. كلا بل ذلك تعصب»<sup>(٦٧)</sup>.

هكذا نلاحظ أن هدف الشيخ الإمام لم يكن الدفاع عن هذه القضية أو تلك، من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة، بل توسيع مجال سماحة الاسلام وانفتاحه خدمة لمصلحة الاسلام والمسلمين أمام تحديات التقدم والمستقبل. فسؤال هذا الأخير، سؤال الغرب الليبرالي هو الذي شكل منطق تفكير الشيخ الإمام.

## خاتمة

انصرف اهتمامنا، في ما تقدم، إلى التأكيد على أن رسالة التوحيد، تضمنت الدفاع عن عقيدة السلف ضداً عن مذاهب متكلمي الخلف.

لا يعني هذا، بالضرورة، أن الشيخ الإمام، وهو يتمسك بعقائد السلف، كان ينشد إلى زمنهم. لم يكن سؤال الماضي هو السؤال المحرك لأفكاره واختياراته كما لم يكن الشيخ الإمام في بحث دؤوب عن الزمن الضائع، زمن السلف، زمن الماضي، لم يكن ذلك شغله الشاغل، على نحو ما نشهد ذلك لدى النزعات الحنبلية أو الحنبيلة الجديدة أو ما شابهها. لم تكن السلفية لديه حيناً إلى لحظة كانت في الماضي، كما لا تمثل لديه كلمة مرادفة للجيل الأول من صحابة النبي والتابعين ومن تبعهم، بل أنها تعنى لديه استنهاضاً للحاضر ودعوة إلى إصلاحه.

ما كان يعنيه من عقيدة التوحيد، ومن الدفاع عنها، ليس معارضة مذهب بآخر أو أسلوب بأسلوب أو اتجاه بآخر، ليست المساجلة والمناظرة همه ودافعه، بل المصلحة والعمل، إثبات أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد مقاومة روح التواكل التي أذكأها الإيمان بكرامات الأولياء وقدره المشائخ على خرق الطبائع والنواميس، استنهاض الهمم للتغيير، تغيير حال الأمة وتوحيدها، فهي أمة تعاني سلبات نتيجة معاناتها من الانحطاط...

لا يمكننا، إذن، البحث عن خلفية نظرية ما أو نسق مرجعي نظري يكون بمثابة المستند المذهبي أو النظري لاختيارات الشيخ الإمام وللأفكار الواردة في رسالة التوحيد أو في غيرها ذلك أن تلك الاختيارات والأفكار كانت تأتي جواباً لاسئلة يطرحها الحاضر والمستقبل، وبالحاح من مطلب التقدم وراهنيتها.

أن المنطق الثاوي خلف رسالة التوحيد، وغم طابعها الكلامي النظري المظهرى، منطق كان مفروضاً على الشيخ الإمام، أملت له لحظة المواجهة مع الغرب الليبرالي، والمهام المتسجلة التي أصبحت منوطة بالامة كى تستوعب مكتسبات التقدم والحداثة والليبرالية. أنه لم يكن منطقاً ثقافياً بالمعنى القوى للعبارة: فقد أشرنا إلى أن الشيخ الإمام لم يكن يطرح أفكاره واختياراته بدافع ذاتي من الرغبة في التفلسف ونشدان الاستراحة الفكرية داخل نسق ما، بل بدافع من سؤال التقدم، وسؤال المستقبل.

لم يكن غرض محمد بعده معارضة أو مساندة الغزالي أو ابن سينا أو متكلمي الاشاعرة والمعتزلة.. «بل تمثل هدفه في هدم الاساس النظري الكلامي لمسائل إنكروها أو دافعوا عنها لها انعكاس على الواقع العملي، فهم مناسبة وليسوا في حد ذاتهم هدفاً».

فسياق رسالة التوحيد، هو سياق الإصلاح والدعوة الإصلاحية، لا علم الكلام ومذاهب أصحابه ومنطق الإصلاح منطق عملي\* أو يغلب عليه طابع الوظيفية والذرائعية وليس منطقاً نظرياً مذهبياً.



## الهوامش

- ١ - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت ١٩٧٧.
- ٢ - أبو المظهر الاسفرايني، التبصير في الدين، بيروت، ١٩٨٣.
- ٣ - أبو الحسن الاشعري، الابانة عن أصول الديانة، القاهرة، ١٣٩٧هـ. نشر محب الدين الخطيب، ص ٣.
- ٤ - أبو الحسن الاشعري، مقالات الاسلاميين، نشر محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠.
- ٥ - ابن الجوزي، تلبيس ابليس، القاهرة، [ د.ت ]، ص ٢٣.
- ٦ - انظر الاشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، منشورة ضمن: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين، ج. ١، بيروت، ١٩٧٨.
- ٧ - انظر مواضع مختلفة من: الموطأ لمالك بن أنس مع شرح الجلال السيوطي، بيروت [ د.ت ]، وكذلك، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج. ٢، الرباط، ١٩٦٦.
- ٨ - انظر ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، ضمن، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفزاوي المالكي، بيروت، [ د.ت ] الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تونس، ١٣٥٢ هـ، ج ٣، ص ١٤٠.
- ٩ - فيما يخص مالك، انظر: الراعي الاندلسي، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك، تحقيق أبو الاجفان، بيروت، ١٩٨١ وفيما يخص ابن حنبل، أبو داود السجستاني، مسائل الامام أحمد، بيروت، ١٣٥٣ هـ.
- ١٠ - ابن حزم، الفصل في المل والاهواء والنحل، بيروت، ١٩٧٥.
- ١١ - نفس المصدر، ج ١، ص ٩، ١٣٤.
- ١٢ - نفس المصدر، ج ٢، ص ١٢٢ - ١٢٤.
- ١٣ - نفس المصدر، ج ٢، ص ١٢١.
- ١٤ - تحقيق محمود قاسم، القاهرة، ط. ٢، ١٩٦٤.
- ١٥ - ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، [ د.ت ] ص ٤٦٠.
- ١٦ - ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة، ١٣٢٢ ج ١ ص ١٩٦.
- ١٧ - حققه هنري لاووست ضمن

H. Laoust, Lapnopossion defoi d'Ibn Botta, Damas, 1958.

١٨ - محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، ضمن نخجوعة التوحيد، بيروت، ١٩٩١، أيضاً.

H. Laoust, des Schismes dans L'Islam, Paris, 1977, p. 321...

- ١٩- للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى ع سامى النشار وعمار الطالبي، عقائد السلف، الاسكندرية، ١٩٧١.
- ٢٠- الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤.
- ٢١- نفس المصدر، ص ٥.
- ٢٢- نفس المصدر، ص ٥.
- ٢٣- نفس المصدر، ص ٦.
- ٢٤- نفس المصدر، هامش ص ١٠.
- ٢٥- نفس المصدر، ص ١٧.
- ٢٦- نفس المصدر، ص ١٨ - ١٩.
- ٢٧- نفس المصدر، ص ١٩.
- ٢٨- نفس المصدر، ص ٢٠.
- ٢٩- نفس المصدر، ص ٢١.
- ٣٠- نفس المصدر، ص ٢١ ، ٢٢.
- ٣١- نفس المصدر، هامش ص، ٢١.
- ٣٢- ابن خلدون، المقدمة، ص ٥١٤.
- ٣٣- محمد عبده، رسالة التوحيد، ص، ٢٤.
- ٣٤- نفس المصدر، ص ٤٢.
- ٣٥- نفس المصدر، ص ٤٥.
- ٣٦- نفس المصدر، ص ٤٥ - ٤٦.
- ٣٧- أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة، ضمن عقائد السلف، ص ٣٧ - ٧٨.
- ٣٨- رسالة التوحيد، ص ٥١.
- ٣٩- نفس المصدر، ص ٥٢.
- ٤٠- نفس المصدر، ص ٥٣.
- ٤١- نفس المصدر، ص ٥٥.
- ٤٢- نفس المصدر، ص ٥٥.
- ٤٣- نفس المصدر، ص ٦٣.
- ٤٤- نفس المصدر، ص ٦٧ - ٨٠.
- ٤٥- نفس المصدر، ص ٨١ - ٨٣.
- ٤٦- نفس المصدر، ص ٨٦ - ٨٧.
- ٤٧- نفس المصدر، ص ٢٠٤.



- ٤٨- نفس المصدر، ص ٢٠٦ .
- ٤٩- نفس المصدر، ص ٢٠٧ .
- ٥٠- نفس المصدر، ص ٢٤ .
- ٥١- نفس المصدر، ص ١٢٨ .
- ٥٢- نفس المصدر، ص ٢٠ - ٢١ .
- ٥٣- البرت حوراني، الكفر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، ١٩٨٦ . ص ١٨٢ - ١٨٣ .
- ٥٤- رسالة التوحيد، ص ٢٥ - ٤٥ .
- ٥٥- نفس المصدر، ص ٢١ .
- ٥٦- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، بيروت ١٩٨١ .
- ٥٧- عباس محمود العقاد، محمد عبده، القاهرة، [ د.ت ]، ص ٢٤٥ .
- ٥٨- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ص ١٠٢ .
- ٥٩- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ص ١١٤ .
- ٦٠- نفس المصدر، ص ١٠٧ ...
- ٦١- نفس المصدر، ص ١٠١ .
- ٦٢- نشر وتحقيق سليمان دنيا بعنوان الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، القاهرة، ١٩٥٨، ٢ ج .
- ٦٣- نفس المصدر، ج ١ + ١، ص ٨ + .
- ٦٤- نفس المصدر، ج ١ + ١، ص ١٦ .
- ٦٥- نفس المصدر، ج ١ + ١، ص ١٧ - ٢٠ .
- ٦٦- نفس المصدر، ج ١ + ١، ص ٢٠ .
- ٦٧- نفس المصدر، ج ١ + ١، ص ٢٣ - ٢٤ .

## النزعة العقلانية عند محمد عبده

أ. د. يوسف سلامة (سوريا)

يُقصد بـ (العقلانية) أن يكون (العقل) هو السلطة النهائية والمرجع الأخير في التشريع للواقع، بحيث يكون هو المعيار الأوحيد لكل ما عداه، بحيث تكون أفكاره متمتعة بالسلطة المطلقة على الواقع، من غير أن يكون ثمة حاجة إلى الإهابة بأي مصدر خارجي يبنى عليه العقل شرعيته وشرعية أفكاره سواء أكان هذا المصدر إلهياً أن إنسانياً.

غير أن العقل لا يكون هذه السلطة التشريعية للواقع إلا إذا كان حراً. فالحرية شرط العقلانية، إذ لا يمكن لفعل غير الحر أن يكون فعلاً عاقلاً ومعقولاً والإرادة لا تكون حرة إلا إذا كانت هي الأخرى عاقلة. فعقلانية الإرادة الناجمة عن حريتها آتية من تقييد الإرادة تقييداً حراً بأفكار العقل ومعاييرها التي هي ليست بشيء سوى العقل ذاته. وفي ضوء ما تقدم يتحتم على العقلانية أن تكون سلبية ونقدية، إنها سلبية لأن السلب في الوقت ذاته رفض وإنكار لما هو قائم فعلاً، ولأن كل شيء يحمل في داخله عوامل رفضه وإنكاره والثورة عليه. هي نقدية، لأن النقد يحارب كل وضع قائم ويقف منه موقف الإنكار والرفض.

وبناءً على ذلك يمكن للعقل أن يقوم بدور ثوري، وذلك بسبب الارتباط الباطني بين الاتجاه الفلسفي إلى المعقولة وبين كون النزعات اللاعقلية - الأصولية والسلفية بكل أشكالها وصورها - لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة كما هي. بل هي قد تترد بها إلى أشكال للوجود تتجاوزتها الحياة بعد أن حققت كل إمكاناتها.

إن العقل، بما لديه من أفكار ومعايير وتصورات تشكل فيما بينها منظومة متماسكة أو نسقاً متسقاً من التصورات، هو وحده القادر على إضفاء النظام على الواقع المتكثر والمتعدد والمضطرب. وبمحاولته تلك إنما يسعى للارتقاء بالواقع إلى المستوى ذاته أو هو إنما يسعى لتعديل هوية الواقع وتحريرها وتغييرها بحيث تصبح مطابقة لهوية العقل ذاته. وذلك لا يكون ممكناً إلا لأن العقل قادر على تجاوز الحدود الفاصلة بين الفكر والواقع. وبمقتضى هذه الحركة يصبح الفكر منبثاً في الواقع ومحددًا لاتجاه حركته وصيرورة حياته.

والعقلانية عند المفكرين الذين هم موضوع اهتمامنا ههنا، هي محاولة لاستنباط (ذات إسلامية) أو (فكرة إسلامية) جديدة ترتفع بالشرعية إلى مستوى التحديات التي كانت مطروحة في ذلك الوقت. بل إن (محمد عبده) كان يستهدف بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيس في التغلب على ضروب (الاغتراب) التي



كانت مهيمنة في ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه. وما دفاع (محمد عبده) عن حرية الإنسان ومقدرته على خلق أفعاله إلى تعبير عن رغبته في أن تكون هذه (الحرية) قادرة على قهر الصور المختلفة للاغتراب الإنساني، عن طريق الارتقاء بالعالم إلى مستوى الذات، أي جملة المعايير التي تتشكل منها هذه الذات من الناحية الأنطولوجيا.

غير أن التحالف الذي كان قائماً بين قوى الاحتلال الأجنبي والحكام المحليين في مصر في تلك الآونة أصاب هذه المنظومة بالشلل شبه التام فأصبحت غير قادرة على تحقيق أهدافها المتمثلة في تغيير الواقع. وهو ما وجد التعبير عنه في ابتعاد الأستاذ الإمام بعد عوته من المنفى عن الاشتغال بالعمل السياسي المباشر وإنزال التربية والتعليم المنزلة الأولى من اهتمامه، لأن سلطات الاحتلال والخديوى المرتبط بها لم تكن تسمح له بالعلم الوطني على النحو الذي كان يمارسه الأستاذ الإمام مع غيره من الوطنيين المصريين أيام الثورة العربية ونحن عندما نبحث الملامح العقلانية عند بعض المفكرين العرب في النصف الثاني من القرن الماضي، فإننا نلتبس قبل كل شيء إبراز فاعلية هذه العقلانية في مواجهة الواقع المتخلف الذي أنتجته قرون من الاستعمار العثماني الذي استند في شرعيته - ولو جزئياً - على صورة لا عقلانية للشرعية الإسلامية صاغها أناس أغلقوا باب الاجتهاد على أنفسهم وعلى غيرهم. وهكذا أصبحت مواجهة هذه النسخة اللامعقولة للشرعية الخطوة الأولى في كل عملية تحرر، ما دامت صورة الشرعية هذه قد كانت في ذلك الوقت تشكل العقل لدى غالبية الناس ولاسيما في الأزهر نفسه. ولذا يمكن القول، باطمئنان، إن العقلانية استهدفت عند طلائع المفكرين العرب في تلك الآونة (الطهطاوي) و (التونسي) من ناحية، و (الأفغاني) و (محمد عبده) من ناحية أخرى - بعد أن كان الفكر قد نجح من قبل في تحقيق بعض التحرر في بلاد الشام الكبرى - تجاوز الحدود بين الفكر والواقع، لأن الواقع الذي تطلع هؤلاء المفكرون إلى إعادة إنتاجه بصورة مطابقة للعقل هو نتاجاً لصورة متبصرة للشرعية، وإعادة الاعتبار للشرعية لايهتم إلا بالكشف عن بعدها العقلاني. وهذا معناه النفاذ إلى صميم الواقع وذلك بأن يمنح العقل للواقع روحاً جديداً أو نفساً فعالة هي جُماع للتصورات الأكثر حداثة، والأقدر على مواجهة الواقع الجديد الذي لم تنفرد (الأنبا) بإنتاجه، بل قد كان (للآخر) اليد العليا في هذه العملية، ولارادته المهيمنة شبه المطلقة بفرض تصورات ومصالحه على (الأنبا) بوصفه غيراً وأخر يستهدف إخضاعه.

لقد كان المثقفون العرب في القرن الماضي على إطلاع وافٍ على الأفكار الأساسية التي دافعت عنها الثورة الفرنسية. وكانوا يعلمون أن أهم إنجازات هذه الثورة يتمثل في (انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله، وتجاوزته على إخضاع الواقع المعطى لتفسير العقل.... إن الثورة الفرنسية هي التي أعلمت السلطان المطلق للعقل على الواقع، فالفكر ينبغي أن يحكم الواقع. ما لم تكن لديه الإنسان تصورات ومبادئ فكرية تشير إلى طرق ومعايير ذات صحة مطلقة فلن يستطيع فكره أن يحكم الواقع، وما هذه المعايير إلا العقل ذاته<sup>(١)</sup>.

لقد نظر (محمد عبده) مطولاً في مرآة الشرية فاستبان له اللون الشاسع الذي أصبح بينها وبين اللذات التي تحاول أن تهتدي إلى نفسها في هذه المرآة، فاستنتج من ذلك - ودون تردد - أن المرآة أو الشرية هي ما يتطلب إعادة النظر فيه حتى يكون من الممكن للذات، مرة أخرى، أن تتعرف على نفسها في مرآة الشرية، وذلك مشروط برفع ضروب الاغتراب المتبادل بينهما، الناشئة في جملتها على التصلب والجمود الذي عانت منها الشرية عبر

الأزمة المتطاولة في أيدي الذين يصفون أنفسهم بأنهم حراسها وعلى ذلك فلكى تهتدى الذات المسلمة إلى ذاتها في الشريعة يتعين إعادة بناء الشريعة. ولكي يكون من الممكن إعادة بناء الشريعة يتعين الاعتراف بالشريعة المطلقة لأمرين متكاملين لا انفصال أحدهما عن الآخر. فالإسلام - في نظر محمد عبده - «أمر بالنظر واستعمال العقل في ما بين أيدينا من ظواهر الكون وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه، نهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آبائهم وبتشجيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباع لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملى...»

فإن التقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل، كما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان<sup>(٢)</sup> فإطلاق حرية العقل من ناحية، والكف عن التقليد في الفكر والعمل، من ناحية أخرى، هما الشرطان الضروريان، للذات يسمحان بالشروع في الانخراط في المهمة التاريخية التي كان يتوقف عليها مستقبل الأمة في نظر (محمد عبده) في تلك الأيام، ألا وهي مهمة الارتقاء بالشريعة إلى مستوى الذات الراهنة والمعاصرة حتى يتم بذلك قهر شتى أشكال الاغتراب وصوره المختلفة التي كانت تحول بين الذات وبين أن تتعرف على نفسها في مرآة الشريعة.

والواقع إن من يتخطى التقليد في الكفر والعمل لابد أن يصل إلى العقلانية التي هي ثمرة طبيعية لحرية العقل. كذلك فإن من يمارس التفكير والعمل مسترشداً بالعقل وحده، فإنه لن ينزلق إلى مهاوى التقليد التي تنتهي إلى إلغاء الشخصية الإنسانية، وإلى إلغاء العصر نفسه الذي تعيش فيه هذه الشخصية. فمن يحيا على التقليد يحيا من أجل غيره، من أجل من يقلده. ومن يحيا على التقليد لا يحيا داخل زمانه وعصره، بل هو يحيا داخل زمان وعصر، غير زمانه وعصره، أي داخل زمان وعصر وهميين، فتضيع بذلك الأبعاد الأساسية للشخصية الإنسانية التي تصدر عن مركز واحد هو الوجود من أجل الذات في الزمان والمكان وما دامت الذات المسلمة منخرطة في التقليد ومتنبكة للعقلانية، فإنه ستظل بعيدة عن أن تشرع في إعادة بناء الشريعة المرآة. ولذا فمن أوجب الواجبات تبني العقلانية في الفكر والعمل، وتخطى التقليد من أجل الشروع في إعادة بناء الشريعة المرآة بقصد الارتقاء بها إلى مستوى الذات حتى يكون من الممكن لهذه الذات أن تهتدى في الشريعة إلى نفسها من جديد.

وفي ضوء ما تقدم ظهرت النزعة العقلية واضحة ومتغلغلة في روح الإسلام الجديد الذي حاول أن يعيد (محمد عبده) بنائه مسترشداً بالعقل ومبتعداً عن التقليد إلى أبعد حد ممكن عندما قرر أن الإسلام ينبني على الأصول التالية:

### أولاً - النظر العقلي لتحصيل الإيمان:

فأول أساس وضع عليه الإسلام في نظر الأستاذ الإمام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. ويقرر الأستاذ الإمام أن هذا الأصل قد بلغ بالمسلمين أن قال قائل من أهل السنة: «إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناجم فأية سعة لا ينظر إليها حرج أكمل من السعة»<sup>(٣)</sup>. فالإيمان بمقتضى ما يرى الأستاذ الإمام ينبغي أن يكون ثمرة للبحث العقلي الحر، لا مقدمة مفروضة على العقل وعلى الوجدان والإرادة من أي مصدر خارجي ولذا فإن أول واجب يلزم المكلف



إتيانه هو «النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد لله لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسول وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة»<sup>(٤)</sup>. وعلى ذلك يقرر (محمد عبده) «أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله. فلا يصح أن يأخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً»<sup>(٥)</sup>. فالإسلام في دعوته الإنسان إلى الإيمان بواحدانية الله «لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه الفطري» وهو ما نسميه بالنظام الطبيعي) فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية»<sup>(٦)</sup>. ومن الواضح هنا أن الأستاذ الإمام يتخذ من العقل قاعدة يقيم عليها إيمان المؤمن بالله ورسوله وكتبه لا العكس. فضمن بذلك الأستاذ الإمام للعقل حقوقاً مطلقة في المناقشة والمراجعة وفي السيطرة على الشريعة وضبطها داخل حدود العقل والمعقول، لأنه إذا لم يكن للعقل مثل هذه الحقوق على الشريعة، فإن كل شيء يصبح قابلاً للتسوية باسم الشريعة، فينفتح بذلك أوسع باب للأسطورة والخرافة، فنرتد بذلك إلى منطق الحقبة التي سبقت ورود الشريعة، وبذلك تنتفي كل حكمه من وجود الشريعة ذاتها.

وبما أن العقل هو الذي يضبط ويسيطر عليها، فقد ترتب على هذا الفصل الأول أصل فإن مرتبط به ومشتق منه، وعلاقة هذا الأصل الثاني بالأصل الأول هي علاقة الجزء بالكل. وهو:

### ثانياً - تقديم العقل علي ظاهر الشرع عند التعارض:

ويمقتضى هذا الأصل يقرر الأستاذ الإمام أن أهل الملة الإسلامية قد اتفقوا - إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه - «أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، فطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق مع ما أكتبه العقل. وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وازيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد»<sup>(٧)</sup>.

ومن البين أن هذا الأصل الثاني إنما هو تأكيد للأصل الأول وتعميق له وكشف عن المنهج الذي يتعين على العقل اتباعه حتى يظل المصدر الأول للحقيقة والسلطة الأكيدة على نفسه والشريعة والعالم على حد سواء.

وأما من لا يقوى على فهم الشريعة، فله أن يسلم بصحتها تسليماً. غير أن المنهج الأسلم والأصح مع ذلك يتمثل في تأويل العقل ما يبدو له من نصوص الشريعة غير موافق لتصوراته ولبدأ المعقولية الذي يتحكم بأعمال العقل بلا انقطاع.

### ثالثاً - البعد عن التفكيك:

وهذا الأصل الثالث هو بدوره أيضاً تأكيد لسلطة العقل، من ناحية، ولحقه غير المحدود في تقرير الحقيقة كيف يراها دون أن يكون في ذلك خاضعاً لأي قيد من أي نوع.

إننا هنا في هذا الأصل بإزاء الدفاع عن حرية العقل التي لا تستقيم أولاً إذا رفع سيف التذكير عن رقاب المفكرين الذين طالما رفع وما يزال حتى يومنا هذا يرفع في وجه المستزين والمجددين منهم.

ولضمان حرية العقل هذه يقرر (محمد عبده) أنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه

ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر<sup>(٨)</sup>.

#### رابعاً - الأصل الرابع هو الاعتبار بسنن الله في الخلق:

وما يستهدفه (محمد عبده) من وراء إبراز هذه الأصل هو لفت الأنظار الى نظام الطبيعة المطرد الذي لا بد أن يكون محكوماً بقانون معين فالله في الأمم والأكوان سنن لا تتبدل. ويعرف (محمد عبده) السنن بأنها «الطرائق الثابتة التي تجرى عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين»<sup>(٩)</sup> ويلاحظ (محمد عبده) بوضوح المراد القانون وعدم تخلف الوقائع عنه. بناءً على ذلك فهو يقرر أن نظام الجمعية البشرية بحسب الكتاب محكوم بـ «نظام واحد لا يتبدل ولا يتغير، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله وينبني عليه سيرته وما يأخذ به نفسه»<sup>(١٠)</sup>. فالحياة الإنسانية لا تسير بصورة فوضوية، بل ثمة قانون ينظم هذه الحياة ويحكمها بطريقة ما. على أن هذا الأمر يجب ألا يستنبط منه، ما ينفي الحرية الفردية أو ما يضيق من حق الفرد وقدرته على أن يكون قادراً على تحديد مصيره بنفسه.

#### خامساً - الأصل الخامس هو قلب السلطة الدينية:

تبلغ النزعة العقلية عند (محمد عبده) ذروتها في هذا الأصل الخامس. فتحليله للعقل ينتهي به إلى أن يضيع العقل بوصفه قوة متكفية بذاتها، وبوصفه سلطة مطلقة على العالم بأصله وهو يفرز هذا الاتجاه في التحليل باستلهاهم روح الإسلام الذي يرى أنه قد قلب السلطة الدينية وأتى عليها من جذورها. والمقصود بالسلطة الدينية التي هدمها الإسلام هو أن الإسلام «لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول ﷺ كان مبلغاً ومنذراً لا مهيمناً ولا مسيطراً (فذكر فإنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)... وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة ﷺ.... لكل مسلم أن يفهم عند الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف وليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»<sup>(١١)</sup>.

وبناء على ذلك فعقل الإنسان مؤهل لأن يتعامل مع نصوص الشريعة الأساسية بصورة مباشرة، ودون الحاجة إلى أي نوع من أنواع الوساطة بين العقل والشريعة وعقيدة كل امرئ إنما هي ثمرة لهذه الصلة المباشرة القائمة بين كل فرد وبين التشريع.

وهذا معناه أن الباب يظل مفتوحاً لأن تظل الشريعة منفتحة على عدد غير محدود من التأويلات مطابق لعدد العقول القادرة في كل عصر على الإجهاد والتأويل وقراءة الشريعة قراءة تنطبق عليها في كل مرة من ذات المسلم ومن عصر وهذه هي القيمة الأساسية والدلالة الحقيقية لما يعنيه الأستاذ الإمام بقضاء الإسلام على كل سلطة دينية. فالذي يفهمه البشر ويعيشونه لا مجموعة من المتخصصين ويرون لها أن تصور نفسها بصورة الوصي على الشريعة والحافظ لها من دون كل عباد الله. وبما أن العلاقة بالشريعة، هي، من حيث المبدأ، علاقة بالمعاشن والمعاد، فهذا يعني أنها شأن يخص كل إنسان بصفته الشخصية ومن هنا جاء تأسيس (محمد عبده) بحق الإنسان الفرد في تفهم حقيقة الشريعة بعد امتلاك كل الوسائل الضرورية للقيام بعملية الفهم هذه.

ومن الممكن تمثيل العلاقة بين الأصل الأول وبين الأول الأربعة الأخرى بالعلاقة بين الجوهر والمقولات، أو



بين الجوهر وأعراضه فكما أن سائر المقولات أو أعراض الجوهر لا تفهم إلا بإضافتها إلى الجوهر أو حملها عليه، كذلك فإن الأصل الأول منها - وهو النظر العقلي لتحصيل الإيمان - هو منها بمنزلة الجوهر أو القاعدة الأساسية التي يجب رد الأصول الأربعة التالية إليها، فهي ليست من تعيينات متعددة في ميادين مختلفة الأصل الأول الذي هو منها بمثابة الجوهر من أعراضه أو من المقولات الأخرى التي يجب أن تحمل عليه.

وعلى سبيل المثال، فإذا ما نظرنا في الأصل الثاني - وهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض - لتبين لنا أنه ما هو إلا تأكيد وتعميق لسلطة العقل في الأصل الأول، أو أنه شكل من أشكال التعيين لسلطة العقل في ميدان الشرع يسمح بإلحاق الشرع بالسلطة المطلقة للعقل.

والأصل الثالث (البعد عن التكفير) هو تأكيد آخر لحق العقل في أن يتخذ ما يشاء من المواقف دون أن يضار بسبب أى من هذه المواقف. فإذا كان الأصل الثاني يضمن الفاعلية للعقل في ميدان الشرع، فإن الأصل الثالث يحوِّط سلطة العقل بسياج من الضمانات ضد المخالف ممن يأخذون بالمواقف اللاعقلية، وضد الرأي العام الذي يمكن لأصحاب النزعات اللاعقلية والمحافظة إثارته ضد المفكرين الأحرار كلما استشعروا تغييراً في الواقع والفكر يحدد الكيان القائم للواقع المحكوم بالأفكار التقليدية.

والأصل الرابع (الاعتبار بسنن الله في الخلق) يؤكد أن سلطة العقل مسوغة ومبررة لأنها إنما تستند إلى فهم القوانين الطبيعية والاجتماعية التي ما هي في حقيقتها إلا تعيينات للعقل في ميادين الطبيعة والاجتماع.

وأما الأصل الخامس (قلب السلطة الدينية)، فما هو إلا تأكيد للأصلين الثاني والثالث، فضلاً عن أنه يستهدف ههنا تأكيد حق الفرد في أن تكون له صلة مباشرة بالشرعية بحيث يفهمها ويفسرهما لنفسه إنك كان قادراً على فعل ذلك، فيتم بذلك حذف كل وساطة أو وصاية يمكن أن تكون قائمة بين العقل وبين الشرعية فتتحول بذلك المواقف التي يتخذها العقل من الشرعية حتى تصلح أقرب إلى المواقف المدنية أو العلمانية منها إلى المواقف الشرعية.

وفي ضوء هذه الصياغة العقلانية، عند الأستاذ الإمام، التي أصبح العقل بمقتضاها هو أصل الأصول كلها التي يستند إليها الإسلام في قيامه، لم يعد من المتسق منطقياً مع هذا التصور أن تظل وظيفة النبوة عند (محمد عبده) محافظة على صورتها التقليدية. إنه يعيد بناء مفهوم النبوة ليصبح ملبياً للمتطلبات المنطقية للعقلانية التي أصبحت تطبع الإسلام بطابعها في النظام الفكري لدى (محمد عبده).

وبمقتضى ذلك كله لم يعد «من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمين الصناعات، فليس مما جاءوا من أجله تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكنّ من طبقات الأرض ولا مقادير الطول فيها، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعه عليه العلوم وتسابقة في الوصول إلى دقائقه المفهوم وأما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء مما ذكرنا في أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعة أو توجيه الفكر إلى الغوص لإدراك أسرارها وبداء، ولفتهم عليهم الصلاة والسلام في مخاطبة أمهم لا يجوز أن تكون فوق ما يفهمون، وإلا ضاعت الحكمة في إرسالهم»<sup>(١٢)</sup>. فجوهر النبوة ليس قائماً في هذا كله. ليس النبي معلماً ولا عالماً بالطبيعة أو النبات أو الفلك أو الصناعات والفنون، وإنما الحث على

التدبر والوعى والحكمة هي المقصودة كلما ورد ذكر لشيء من هذا أو ذاك مما يوهم أن النبي رجل صناعة وعلم فيفوت بذلك على الذهن إدراك ماهية النبوة، وتضيق بذلك الحكمة منها بالكامل.

وإذا فما هي ماهية النبوة، أو ما هي طبيعتها الحققة؟ يجيب الأستاذ الامام على هذين السؤالين بأن وظيفة النبوة وماهيتها الحققة إنما تنحصر في أمرين اثنين:

**أولهما:**

– تحقيق ما يكفل للإنسان «الوصول إلى ما أعد الله له الفطر الإنسانية من مراتب الإرتقاء»<sup>(١٣)</sup>.

**وثانيهما:**

– أن يجد العقل له «معين على ضغط ما تشتت عليه أو درك ما ضعف عن إدراكه وذلك المعين هو النبي»<sup>(١٤)</sup>.

فللفطرة الإنسانية – في نظر محمد عبده – نظام محدد أو بنية داخلية أو باطنية يؤدي التقيد بها إلى أن يبلغ الإنسان مراتب الإرتقاء التي أعد الله لها هذه الفطرة. وعلى ذلك فمهمة النبوة تنحصر في الكشف عن هذه البنية الباطنية واكتشاف الطرق والأساليب المؤدية إلى تحقيق ما تقوى عليه الفطرة الإنسانية من ضروب الكمال الروحي والرق في المدنية داخل الحياة الاجتماعية.

ومن شأن هذا كله أن يسمح لنا بالاستنتاج بأن للفطرة الإنسانية بنية عقلية ضمنية طالما أن التقيد بالنظام الباطني لهذه البنية يؤدي إلى الترقى الإنساني.

وعلى ذلك فمما يتمشى وهذا التصور أن تكون النبوة متناهية محدودة الأجل الذي يسمح للفطرة الإنسانية بأن تحقق كمالها وارتقائها الذي يمكن لها بلوغه في حدود الطبيعة البشرية ذاتها.

ولذلك قرر الإسلام أن نبوة محمد ﷺ هي خاتم النبوات جميعاً، لأن الإسلام نظر إلى نفسه على أن يحققه مطابق لتحقيق وتفتح لا حدود له لكل ما تنطوي عليه الفطرة البشرية من إمكانات إنسانية لا محدودة. ومن ناحية أخرى، فإن النبوة تضطلع بدور المعين والمعزز لإمكانات الفطرة البشرية ذاتها.

وفي هذا المجال ينحصر دور النبوة في تنظيم المعارف التي حصلها الإنسان عن نفسه عبر فترات متطاولة، فتركزها وتخلع عليها نظاماً باطنياً يتخرجها من تشتتها وتبعثرها عبر الزمن، ويحيلها إلى النظام والوحدة. وهذا ما يقوم به الوحي في حقبة من تاريخ الإنسانية، وكأن النبوة أو الوحي هي ضرب من السجل المنظم أو الذاكرة الحية للخبرات الإنسانية بحيث لا يفقد أى شيء من هذه الخبرات عبر الألوف من السنين من تاريخ البشرية.

غير أن النبوة ليست معنياً للإنسان فقط على تنظيم معرفته، بل هي أيضاً قد تعين الإنسان في إدراك بعض الأمور التي لم يستطع العقل إدراكها. فالنبوة مكملة للعقل ولكنها أيضاً تكتمل باكتماله، أى باكتمال الفطرة الإنسانية، لأن الإنسان عندئذ يصبح قادراً على أن يستغل عن كل ما عدها لمقدرته على أن يعتمد على نفسه اعتماداً تاماً، مما يؤدي إلى نسخ النبوة ذاتها، وارتفاع كل ازدواج للمعرفة يردّها إلى عنصر إلهي مستمد من الوحي الوحي، وعنصر بشري مصدره العقل الإنساني. وبارتفاع هذه الازدواج تصبح المعرفة كلها إنسانية وبهذا التحول يصبح العالم عالماً إنسانياً كله من صياغة الإنسان نفسه. إنه يصبح تركيباً إبداعياً من تصورات العقل



ووضع الحرية الإنسانية لها، لأن الإرادة الإنسانية حرة، والإنسان خالص لأفعاله في إطار عقلاني من انفصال السلطتين السياسية والدينية داخل الحياة الاجتماعية من ناحية، وفي إطار تأكيد كون الإرادة الإنسانية هي الخالقة لأفعالها، مسترشدة في ذلك بالعقل القادر على تمييز حسن الأفعال وقبحها. يكشف لنا تحليل النصوص (محمد عبده) التي كتبها حول العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية عن موقف عقلاني بعيد المدى، وهو ما تمثل وعى عميق وبصيرة نافذة أبداهما فيه فهمه لطبيعة العلمانية من ناحية، وفي فهمه لطبيعة الإسلام من ناحية أخرى، الأمر الذي تجلّى بوضوح شديد في مقدرته (محمد عبده) غير العادية على الإنخراط في عملية إعادة بناء للإسلام مسترشدة بالعقل سمحت له في نهاية المطاف باسترشاد العلمانية من صميم الإسلام من غير أن يستشعر المرء بأن الأستاذ الإمام يعرض عنصراً غريباً أو حدثاً فريداً في تاريخ الثقافة الإسلامية.

وبادئ ذي بدء فإن (محمد عبده) يسلم صراحة ودون لبس بـ «أن أوروبا لم تتقدم إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية من السلطة المدنية»<sup>(١٥)</sup>. وهو يقرر في الوقت نفسه بأنه «لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمة المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك ويصنح لها القوانين الإلهية»<sup>(١٦)</sup>.

أما العلاقة بين السلطة السياسية أو المدنية في الإسلام، وهي سلطة الخليفة أو السلطان، والسلطة الدينية، وهي سلطة القاضي، فيرى (محمد عبده) أن الشريعة الإسلامية «قد قررت حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدير البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا حق التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن»<sup>(١٧)</sup>.

وهنا يبرز (محمد عبده) بقوة الطابع المدني للسلطة في نظر الشريعة الإسلامية، لا فرق في ذلك في أن تكون السلطة للخليفة، الحاكم السياسي، أو للقاضي، الذي يتعذر فهم طبيعته إلا بالعودة إلى الأصول الشرعية في العقيدة الإسلامية: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتبرير الأحكام، هو كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منها أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»<sup>(١٨)</sup>.

غير أن (محمد عبده) يقرر أن الحكمة من تشريع الأحكام تضييع «إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق... وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكن في واحد وهو السلطان أو الخليفة»<sup>(١٩)</sup>.

ولما لم يكن الخليفة عند المسلمين - في نظر محمد عبده - «بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة»<sup>(٢٠)</sup>.

ولا كان من ينصبه هو «الأمة أو نائب الأمة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»<sup>(٢١)</sup>.

وهذا التصور للعلمانية التي يقدمه (محمد عبده) يعد ذروة للنزعة العقلية لديه التي شملت كل مناحي الحياة، ابتداءً من حياة الفرد وعلاقتها بالجماعة من حيث هي مجتمع ودولة، ومن حيث علاقة الفرد بربه سواء أكان فرداً عادياً أو عالماً أو نبياً.

## المصادر والمراجع

- ١ - هربرت ماركيزوز: العقل والثورة ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ ص ٣٠ - ٣١ وما بعدها.
- ٢ - محمد عبده: رسالة التوحيد أعدها للنشر محمود أبو رية. الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر / ١٩٦٦ م / ص ٣٢.
- ٣ - محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي. كتاب الهلال، العدد / ١٤. القاهرة سبتمبر / ١٩٦٠ / ص ١٩١.
- ٤ - المصدر نفسه ص ١١٧.
- ٥ - المصدر نفسه ص ١١٧.
- ٦ - المصدر نفسه ص ١١٦ - ١١٧.
- ٧ - المصدر نفسه ص ١١٩.
- ٨ - المصدر نفسه ص ١٢٠.
- ٩ - المصدر نفسه ص ١٢١.
- ١٠ - المصدر نفسه ص ١٢١.
- ١١ - المصدر نفسه ص ١٢٢ - ١٢٣.
- ١٢ - المصدر نفسه ص ١١٥ - ١١٦.
- ١٣ - محمد عبده، رسالة التوحيد ص ١١٦.
- ١٤ - المصدر نفسه، ص ٧٩.
- ١٥ - محمد عبده الإسلام والمدنية الحديثة ص ١٠٥.
- ١٦ - المصدر نفسه ص ١٠٥.
- ١٧ - المصدر نفسه ص ١٠٥.
- ١٨ - المصدر نفسه ص ١٢٦ - ١٢٧.
- ١٩ - المصدر نفسه ص ١٢٤.
- ٢٠ - المصدر نفسه ص ١٢٤.
- ٢١ - المصدر نفسه ١٢٥.



## فعالية العقل فى إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده

أ. د. محمد صالح السيد

لاشك أن الثورة على الجمود والتقليد، وإعادة الروح إلى جسم الإسلام العليل بأهله يمثلان أعظم إسهام قدمه الأستاذ الإمام فى تاريخ الإسلام الحديث.

ولقد عانى علم الكلام فى طوره المتأخر من ذلك الجمود، فأصابه الجفاف والتدهور، وعكف أصحابه على الكتب المدرسية شرحاً وتعليقاً على الشرح، ووضع شروح على الشروح وحاشية على الشرح، وكان جل اهتمامهم منصبا على جميع الآراء والمقولات السابقة وترتيبها وعرضها فى نسق مدرسى محكم، فجمد فكرهم عند المشكلات التى أثارها الأسلاف، وعند الحلول التى وضعوها، ولم يقو على الخروج بفكر مبدع يواجه تحديات العصر، سواء أكانت هذه التحديات خارجية متمثلة فى التيارات الأجنبية المخالفة للإسلام التى كانت - ومازالت - تهدد صلب العقيدة الإسلامية، أم تحديات داخلية تتعلق بما تعانيه المجتمعات الإسلامية من مشكلات داخلية.

ووصف الأستاذ الإمام علماء عصره، وجمودهم الفكرى، قائلاً: ليسوا من أهل هذه الدنيا، كما نعى عليهم افتقارهم إلى روح النقد والتمحيص، وتمكن الخرافات من أكثرهم.

لقد قدم لنا الأستاذ الإمام - وفق ماتمتع به من حاسة نقدية - تحليلاً بارعاً لظاهرة التخلف والجمود الفكرى التى رانت على كل مناحى الفكر الإسلامى فى عصره فأشار إلى صور متعددة لهذا الجمود منها:

١ - الجمود فى اللغة وأساليبها:

اللغة العربية التى كانت ومازالت الأداة الهامة فى فهم الكتاب الكريم، ومعرفة الأحكام الشرعية - الاعتقادية منها والفقهية - ولكن العلماء جمدوا فى تحصيلهم للغة وأساليبها على فهم كلام السابقين مكتفين بتقليدهم، وأخذ الأحكام منهم دون دليل عليه، فخلت أساليبهم اللغوية من الابتكار، وافتقرت إلى التعبير السليم، وجمدت عند أساليب القدماء التى ربما ناسبت زمانهم ولا تناسب زماننا، فوجهت العناية إلى الألفاظ فى ذاتها، لا إلى مضمون الألفاظ، وما تدل عليه، وأسقط هؤلاء الجامدون من وعيهم أن اللغة كالكائن الحى تنمو وتتطور مع تطور الزمان وثقافته.

إن هذ الجمود فى مجال اللغة وأساليبها، قد أضر باللغة إضراراً يكفى فى وصفه أن فيما يقول الإمام: إن المتكلم منهم إذا خاطب قومه، لا يجد من يفهم ما يقول!!، وكأنه يخاطبهم بلغة أخرى، وأى ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول!!، لقد صار العلماء فى واد والناس فى واد آخر!!.

لقد أدرك الأستاذ الإمام، أن اللغة بهذا الجمود الذى أصابها قد انفصلت عن الفكر، كما أدرك أيضا أنه لا يمكن تصور إصلاح فكرى فى الأمة الإسلامية، - وهى فى هذا شأنها شأن أى أمة أخرى - غير مرتبط بإصلاح اللغة، والنظر فى ألفاظها وطرائق استخدامها، لأن اللغة هى الفكر، ومحال أن يتغير الفكر بدون تغير اللغة وتطورها.

## ٢ - الجمود فى الشريعة:

وهى صورة من صور الجمود الفكرى، تبدو فى التضيق على الناس فى أحكام الشريعة، فبعدت أحكام الشريعة عن سماحة الإسلام وسعته، التى وسعت العالم بأسره ولكنها اليوم صارت تضيق عن أهلها، حتى اضطروا إلى التماس حقوقهم وحمايتهم فى شرائع أخرى، لارتقى إلى مكانة الشريعة الإسلامية، وأدى هذا الجمود إلى تناحر المذاهب الفكرية، وسهل على العامة الخروج على أحكام الشريعة، لصعوبة فهم عبارات الفقهاء، فهى عبارات - فى معظم الأحيان - ورثوها عن أسلافهم تناسب زمان الأسلاف، ولكنها قد لا تناسب أزماننا، فصعب على السامع فهمها، كما صعب أيضا على المتكلم إيفائها. لمخاطبيه لاعتقال لسانه عن حسن التعبير بطريقة يفهمها العامة، فضلا عن الخاصة - أحيانا - وضاعت الشريعة عن أهلها أيضا، لأن الفقهاء وقفوا عند حد تقليدهم مشايخهم، وما أخذوه عنهم يدا بيد، دون إمعان نظر، أو تدقيق، أو محاولة لاستنباط الأدلة، أو البحث عن وسائل لتفهم العامة، وإنما جمدوا عند حد اللفظ والعبارة التى غالبا ماتكون غير مناسبة للعامة فضلا عن الخاصة، وهكذا لم ينجح هؤلاء الفقهاء حتى فى التصرف الجيد فيما سمعوه أو علموه من مشايخهم. ولاشك أن هذا الجمود فى الشريعة أدى إلى جهل ما بعده جهل فى معرفة أحكامها وفهمه، فجر هذا فسادا فى الأخلاق، وانحرافا عن حدود الشريعة، وعجزا عن متابعة أحكام الدين.

## ٣ - الحزبية المذهبية فى مجال علم التوحيد:

لقد أدى هذا الجمود الفكرى إلى تمزيق الأمة، وتفريقها إلى مذاهب دينية، فوقعت فى حزبية مذهبية بغیضة، وصار الإيمان بعد أن يعتمد على اليقين، الذى ينبع من العقل، ولا يجوز فيه الأخذ بالظن، صار نقل المتأخر عن المتقدم، وجمود الناقل عند حد ما نقل دون وعى ولا تمحيص، هو المصدر فى العقائد، وأدى هذا إلى حروب جدال بين أئمة كل مذهب، لو صرفت آلاتها وقواها فيما يقول الإمام فى تبیین أصول الدين ونشر آدابه، وعقائده الصحيحة بين العامة، لكنا اليوم فى شأن غير ما نحن فيه، وقد زكت السياسة تلك «الشجرة الملعونة» هذا التناحر المذهبى فى العقيدة، لتفريق الأمة، لكى يسهل قيادتها!!

وهذا الجمود فى العقيدة، أشاع بين الناس كثيرا من البدع، التى نشأت من سوء الاعتقاد ورداءة النقل.

## ٤ - الجمود فى التعليم:

ويشير الأستاذ الإمام أخيرا إلى الجمود فى التعليم الذى أصاب شرره من المتعلمين على الطرق الجديدة، أى الطرق الأجنبية، والمتعلمين على الطرق الرسمية، أى الطرق الدينية، أما أصحاب التعليم الأول، فقد ضعف إيمانهم بما سرى إليهم من التعليم الأجنبى، وأما أصحاب التعليم الثانى فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة، ونفروا من العلوم الحديثة، فأنشأ كلا النوعين من التعليم متعلمين حاقدين، ذوى ذوات خاصة.

هذه هى مظاهر التخلف والجمود التى أشار إليها الإمام، وقد كان لهذا الجمود تأثيره النفسى فقد أشاع حالة من اليأس جعلت فريقا من الخاملين الجامدين، لا يقفون عند الشك فى ذواتهم وقدراتها على الابتكار والإبداع، وإنما تعدوا ذلك إلى تشكيك الناس فى أنفسهم، وفى دينهم.



إن الأستاذ الإمام يصف هؤلاء المشككين العدميين بأنهم «حفدة الجهل وأعوان اليأس، يعرفون بما لا يعلمون».

على أننا يمكننا القول بأن ذلك الجمود والتخلف في مجال علم التوحيد في العصر الحديث راجع إلى إرث فكري وورثناه شاعت فيه بعض الأفكار التي سادت في الطور المتأخر لعلم التوحيد، كان لها أثرها في تخلف هذا العلم عن ذلك الازدهار الذي تمتع به، فترة من الزمان، من هذه الأفكار.

**انفصال الفكر عن الواقع، ومن ثم انفصال الدين عن الحياة وشتونها:**

فعلى الرغم من أننا نجد علم الكلام في فترات ازدهار، قد خاض في معارك طاحنة، أبلى فيها بلاءً حسناً في مجال الدفاع عن العقيدة، إلا أنه في عصوره الأخيرة بات علماً جافاً، قدم فيها العقائد الإسلامية في صورة مثالية منقطعة الصلة عن الواقع الإسلامي المعاش، ففقد فاعليته، وعجز عن القيام بدور إيجابي فعال في قيادة المسلمين في حياتهم العملية، فانفصل بفكره النظري عن واقع المسلمين العلمي، وهذا ما يلاحظه المطلع على تراث علم التوحيد المتأخر، فيدرك من الوهلة الأولى أن العقائد قدمت كمنظريات مجردة لاصلة لها بالواقع ففقدت فاعليتها في توجيه الحياة الإسلامية لغياب تأثيرها النفسي والاجتماعي في حياة المسلمين الواقعية، وصارت أفكاره لا ترسم للناس طريق الوصول إلى تحقيق أهدافهم العملية التي سقطت وغابت من حساب علماء التوحيد المتأخرين، ويبدو أن أسبقية الفكر على الفعل هي سمة عامة في المجتمعات التراثية التي مازالت تعد فكرها بديلاً عن واقعها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها، ومن هنا دأب بعض مفكريها على إعطاء الأولوية للنظر على العمل، والإيغال في البحوث النظرية بدعوى التأصيل المعرفي أولاً، ثم يطول البحث، وينقبض العمر، والمعرفة لم تكتمل بعد، فلا هو أصل معرفته، ولا هو أدرك واقعه، لذلك قال الأصوليون القدماء: إن كل مسألة نظرية لا ينتج منها أثر عملي يكون وصفها في العلم زائداً، ترفاً عقلياً.

إننا قد ورثنا أيضاً من تراثنا في علم التوحيد نظريتين فيما يتعلق بالفعل الإنساني، **الأولى**: جردت الإنسان من كل فعالية، ولم تجعل له نصيباً ذا بال في فعله، وذلك انطلاقاً من شمول الفعل الإلهي، **والثانية**: أعطت للإنسان نصيباً ذا بال في فعله، ومسئوليته عنه، سادت النظرية الأولى، وانحسرت النظرية الثانية، وهي - حتى - في وجودها كانت على المستوى النظري البحث، فالمسألة كلها تدور حول علاقة الإرادة الإنسانية بالإرادة الألهية، لهذا يتولد عنها كلام - ذو بال - في حرية سياسية أو اجتماعية... إلى آخر أنواع الحريات التي تموج في المجتمعات المتقدمة في عالمنا المعاصر، لكن ظل الكلام عن الحرية في إطارها النظري البحث، ولم تجسم هذه المشكلة على أرض الواقع، وفي رأينا مازال كلامنا عن الحرية بأنواعها يدور معظمه في هذا الفلك النظري إلى حد بعيد.

ومن هذه الأفكار الموروثة أيضاً، وكان لها أثر بعيد في هذا التخلف وهي: حصر الإسلام والدفاع عنه في دائرة العقائد والعبادات في صورتها النصية وعزله عن شؤون الدنيا وتنظيم المجتمع تحت دعوى أن الإسلام اعتقادات فقط، لا صلة لها بالحياة، وترتب على ذلك إهمال سائر العلوم ماعدا العلوم الدينية في ثوبها المتزمت، مما أظهر الإسلام في العصور المتأخرة بالتزمت والتخلف عن ركب الحضارة.

ولعل هذه الفكرة جاءتنا مما شاع في تراث جمهور أهل السنة من السلفيين والحنابلة عن مفهوم العلم وحصره في «العلم الديني» فقط، فهو العلم النافع وما عداه ضار، فضيقوا دائرة العلم، ولم يجعلوها تتسع حتى لتشمل العلم النافع للدين. لهذا اقتصر أدوات الدفاع عن الدين في يد علماء التوحيد المتأخرين وبقيت على ما

كانت عليه فى علم التوحيد التقليدى، بل إنها فى معظم الأحيان لم تصل إلى ماكانت علماء المتكلمين فى عصر ازدهارهم، حين اطلعوا على الثقافات الأجنبية وأخذوا منها مايعين على دفاعهم عن الإسلام، والاستدلال على أصوله، حيث لم يجدوا حرجا فى الاستعانة بأية ثقافة مخالفة فى سبيل هذا الهدف، فاتسع أفقهم، وتدعمت أدلتهم. وغالب الظن أن هذه الفكرة أيضا ارتبطت بفكرة أخرى شاعت فى تراثنا، وهى هجرة الدنيا واحتقاره، ومن ثم احتقار العلم الدنيوى.

بمثل هذه الأفكار التى شاعت فى تراث علم التوحيد فى العصر الحديث، أرسى التخلف دعائمه، غير أن الأستاذ الإمام يرى أن هذا التخلف - للفكر الإسلامى بوجه عام بما فيه علم التوحيد - ليس من طبيعة الإسلام، وإنما جاء لعل عارضة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم، والسبب فى تمكنها من نفوسهم تلك «الشجرة الملعونة» شجرة السياسة، التى كان لها دورها فى الحمل على أن أعوان العلم وأصحابه، وحسنوا للعامة أن ذلك من باب التقوى وحماية الدين، كما حسنوا لهم التقليد.

لقد واجه الأستاذ الأم ظاهرة التخلف والجمود فى علم التوحيد، بمنهج جديد، مدركا أنه لا بد من إصلاح علم الكلام التقليدى، وإعادة بنائه، بحيث يكون هذا العلم محققا لغايات جديدة، ترتبط بالواقع الإنسانى، فيحرر الإنسان من الأغلال كافة التى تغله، حتى ينطلق فردا عاملا إيجابيا فى مجتمعه، علم يؤكد على تجسيد الإسلام فى حياة المسلم، لتنطلق طاقاته، وتقوى ذاته، فيكون أداة صالحة فى تغيير مجتمعه إلى الأفضل، ولن يكون ذلك كله بالوقوف بعلم التوحيد عند أساليبه التقليدية، بل بتفسير المشكلات العقدية تفسيراً إيجابياً يدفع إلى العمل، ويحث عليه، تفسيراً يحرر الطاقات الإنسانية ليرد إلى العقيدة الإسلامية فاعليتها وقوتها اليجابية، ويحيا المسلم المعاصر، كما كان يحيا السلف الصالح، ومن هنا جاء أهم مؤلف من مؤلفاته الكلامية مليا لهذه الغايات وهو (رسالة التوحيد) والتى تعد أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق، ويمكن أن يتضح هذا بمقارنتها بالمؤلفات الكلامية الحديثة مثل «أم البراهين للسنوسى» أو «الجواهر الكلامية فى العقائد الإسلامية» وغيرها من كتب علم الكلام الحديث، التى ظلت تتحرك فى دائرة علم الكلام التقليدى بعيدة عن مشكلات الفكر الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية.

وحقا ما قاله أستاذنا الدكتور عثمان أمين من أن الأستاذ الإمام وإن كان قد استبقى فى مذهبه غير قليل من الصور التقليدية لبعض المشكلات الفلسفية أو الكلامية، لكن تلك المشكلات قد تغيرت عنده فى مضمونها وفحواها، عما كنا نعهده عند أسلافه من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين، فلقد كان حريصا كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية تدعو إلى تعاليم الحرية، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل، فتوقظ العالم الإسلامى من حالة النعاس والكلال والجمود، وتبعث فيه أملا كان من قبل حقيقة واقعة وتعيد إليه سابق مجده فى مجالات العلم والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة.

كما نزع الأستاذ الإمام فى معالجته للمشكلات الكلامية منزعا علميا قائما على التسامح الدينى، والاجتهاد بالرأى، وإلى التفكير المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل، وهو الذى صرح غير مرة أن المباحث التقليدية التى يقضى فيها الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعدة إذا لم تنفع الناس فى أعمالهم وفى تدبير حياتهم، ذلك لأن مقياس العمل الصحيح أو الفكر السديد هو فى مقدار ماينتجه ذلك العمل أو هذا الفكر، فالعمل الذى لاينتج



شيئا لا يستحق أن يوصف بأنه «عمل» والفكر الذى لا يرسم للناس طريقا للوصول إلى تحقيق الأهداف ليس جديرا بأن نطلق عليه اسم الفكر، فالعمل إذا كان عقيما كان عبثا من العبث، والفكر إذا لم يكن لصاحبه تمكنه من بلوغ الغايات كان لغوا من اللغو.

أبرز الأستاذ الإمام دور العقل فى مجال علم التوحيد، فهو يقول فى مطلع مؤلفه المهم «رسالة التوحيد» إن هذا النوع من العلم - علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات - كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام، ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك لكنهم كانوا قلما ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود، أو ما يشتمل عليه نظام الكون، بل كان منازع العقول فى العلم ومضارب الدين فى الإلزام بالعقائد، وتقريبها من مشاعر القلوب، على طرفى نقيض، وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل: نتائجه ومقدماته. فكان جل ما فى العلوم الكلام تأويل وتفسير، وإدهاش بالمعجزات، أو إلهاء بالخيالات.

لكن علم التوحيد الذى نشأ فى الإسلام، وقام بقيامه، لتأييد العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، أفسح مجالا كبيرا للعقل، ذلك لأن القرآن الكريم - وهو المصدر الأول للعقائد - قد زكى العقل، وحث على النظر والتأمل والتفكير والاستدلال، وقد نبه الأستاذ الإمام إلى ذلك بقوله: «ولكنه (أى القرآن) أقام الدعوى، وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة (أى حمل عليها مجادلا لها بالحجة) وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان، وما فيها من الأحكام والإتقان على أنظار العقول وطالبها الإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه، حتى إنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلق سنة لا تتغير، وقاعدة لا تتبدل فقال: «سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا» (الفتح ٩٢٣: ٢٨: ٣٢)، وصرح «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (١١: ١٣) «فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (٣٠: ٣٠)، واعتضد باللين حتى فى باب الأدب فقال: «ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم».

ولما كان العقل يمثل هذه المكانة فى علم التوحيد لذا رأى الأستاذ الإمام أن أول الأسس التى ينبغى أن يعاد عليها بناء علم التوحيد هو إبراز الدور الفعال للعقل فى مجال علم التوحيد، ويمكننا أن نلمس هذا الدور الفعال فى الجوانب التالية: -

#### **أولا: تأسيس الاعتقاد على العقل:**

هو الأصل الذى يؤسس عليه الاعتقاد، وهو بهذا يكون الأصل الذى يقوم عليه علم التوحيد وقد لعب العقل دورا هاما وبارزا فى إعادة بناء هذا العلم، ليس فقط عند الأستاذ الإمام، بل عند سائر المفكرين الذين سعوا نفس المسعى.

#### **ثانيا: نبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد:**

يرتب الإمام على الأساس الأول وهو وجوب النظر الفعلى فى تأسيس الاعتقاد، والدعوة إلى نبذ التقليد والحث على الاجتهاد، وهو فى هذا الصدد يدعو دعوة صريحة إلى استعمال الفكر النقدى، والذى يكسب صاحبه شجاعة متحررة من رق التقليد، فلا تغتال شخصيته، ولا تذوب فى شخصيات الآخرين، وإنما يكون حرا خالصا من رق الأغيار عبداً للحق وحده، بهذا يكون الإنسان لبنة إيجابية فى صرح المجتمع الذى ينشد التقدم.

ويؤكد الأستاذ الإمام على أن نبذ التقليد والنظر في الدليل، والنهي عن الأخذ بشيء من غير دليل، كان نهج القرآن، كما كان نهج السلف الصالح، وكان الإمام يواجه مقلدة عصره بمثل هذه الآيات القرآنية التي تنبذ التقليد، مؤكداً على أنه لا مخرج للمسلمين في أزمتهم في مواجهة الحضارة الغربية، وتحقيق ما ينشدون إليه من تقدم إلا بالاعتماد على الفهم الصحيح، والاستنباط والاستنتاج، واتباع أساليب البحث العلمى الحديث، وذلك حتى يتحقق للعقل الإسلامى التوجيه الصحيح فى مسيرة الحياة وتطورها.

إن الاجتهاد الذى ينادى به الأستاذ الإمام، هو ذلك الاجتهاد الذى يحاول صياغة فقه جديد يتلاءم مع تطور الحياة الإسلامية، وما يجد فيها من جديد لا يعرفه أمس هذه الحياة، اجتهاد يلائم بين الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام، تلك التعاليم التى لو وقفت عند حد فقه الأئمة السابقين لسارت الحياة الإسلامية فى عزلة عن التوجه الإسلامى، وبقيت أحداثها بمنأى عن التكيف الإسلامى، فضلاً عن أنه لا يحقق للشريعة دلالتها العميقة فى أنها الهدى الأزلّى، وهذا بلا شك وضع سيخرج المسلمين فى إسلامهم وحياتهم معاً، وهذا يؤدى إما إلى أن تقل قيمة الإسلام فى نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها، وإما أن يقفوا عن متابعة السير فى الحياة فيصيروا فى عزلة عن الحياة نفسها، وضد الحياة، وقانونها، ومع تقدم الزمن يستنفذ المجتمع الإسلامى والإسلام وجدوهما فى التاريخ.

إن الدعوة التى ينادى بها الإمام لها خطورة كبيرة - فى عصرنا الراهن على وجه الخصوص - فالمسلمون معاصرون أقواماً يعتمدون على العلوم الصحيحة ويكتشفون كل يوم من الاكتشافات ما مكنهم - بالعقل - من فرض سيطرتهم ليس فقط على العالم المحيط بهم، بل امتد إلى آفاق شاسعة تعدت عالم الأرض إلى عالم الفضاء، والتحدى الأكبر الذى يواجهه العالم الإسلامى، هو أن يخرج من مرحلة استهلاك العلم الغربى وما يحمله من تكنولوجيا متقدمة إلى المشاركة الحقيقية - بالفعل وليس بالقول - فى هذا التقدم المذهل الذى حققه وما زال يحققه العالم الغربى فى مغامراته العلمية، ولن يكون ذلك، إلا بتحول يأتى داخل الإسلام ذاته، عن طريق الاجتهاد، الذى يتعدى فهم الدين ومقرراته، إلى إبراز روح الإسلام فى التعامل مع العلوم العصرية والمخترعات والمعاملات الاقتصادية الجديدة، وأنماط الإنتاج، والسياسات الدولية.

فالاجتهاد هو السبيل الوحيد للخروج من هذه الثنائية التى يعانىها المسلم المعاصر المتمثلة فى حياة معاصرة يعيشها بكل مشكلاتها، وإسلام يعتقد به، يريد أن يكون سلوكه على أساس من تعاليمه، من هنا أضحى الاجتهاد ضرورة ليس فقط لاعتبار الإنسان وتقدير طبيعة العقل الإنسانى، وإنما لضرورات كثيرة منها ما هو دينى يتعلق بكون الإسلام ديناً عالمياً، يعين الإنسانية على توجيه حياتها فى ظروفها المختلفة، ومنها ما هو اجتماعى، من حيث هو الطريق لخلق الإنسان الصالح الذى يكون لبنة فى بناء المجتمع الإنسانى، ومنها ما هو اقتصادى لتحقيق رفاهية المجتمع، ومنها ما هو سياسى.... إلى آخر هذه الضرورات الإنسانية.

### ثالثاً: التأويل العقلي:

لعل من أهم ما دعى الأستاذ الإمام إلى استخدام التأويل العقلي للنصوص الدينية، هو التقريب بين الإسلام والعلم الحديث، ذلك لأن العلماء لا يقبلون إلا ما تجيزه عقولهم وتؤيده مناهجهم العلمية.

على أنه من دواعى التأويل أيضاً عند الأستاذ الإمام، إبراز ما فى الإسلام وكتابه الكريم من قيم إيجابية تحقق للناس سعادتهم فى الدنيا والآخرة، وكذلك تطهير الشعور الدينى مما علق به من صور مادية وأساطير حشوية.



ولم يلجأ الأستاذ الإمام إلى التأويل كطريق لتأييد مذهب كلامي أو فقهي بعينه، كما نجد ذلك عند أصحاب المذاهب الكلامية، أو أصحاب المذاهب الفقهية، وإنما لجأ إليه ليتحرر من العصبية المذهبية سواء أكانت في مجال العقيدة أو الفقه، ويحذر الإمام من الدخول في بحث القرآن وتفسيره واستخراج أحكامه وفق مذهب سابق أو تأويل آياته لتوافق هذا المذهب أو ذاك على أن الأستاذ الإمام ينبهنا إلى ضرورة الاقتصاد في التأويل وعدم اللجوء إليه إلا إذا اقتضت الحاجة كدفع معاند أو إقناع جاحد.

#### رابعاً: نخطيم المذهبية في علم التوحيد:

أنكر الأستاذ الإمام التعصب العقدي لفرقة بعينها فهو يراه أشد من عصبية الجاهلية التي حاربها الإسلام، فهو يضيع الحق ولا يساعد على كشفه، ولا يعين على نصرته فضلاً على أنه يصرف جهداً كبيراً في اللجاج والجدل مع الخصوم.

ولقد انطلق الإمام في رفضه للعصبية المذهبية في مجال علم التوحيد من أن تعدد الآراء والأفكار، علامة نضج فكري، وتعدد لاجتهادات الأمة وذلك كله يدل على نضج وعيها الديني، لكن ما وقعت فيه الفرق من الأخطاء أن كل فرقة لم تحاول قط أن تقنع غيرها بما انتهت إليه من آراء فتشاركها في وجهة نظرها، وإنما غلا فريق منهم في إرغام الآخرين على قبول ما يرونه صحيحاً، وكانت وسيلة هذا الإرغام، الاتهام بالكفر والزندقة والخروج على الفهم الصحيح للعقيدة، فتراشقت الفرق فيما بينها بسهام الزندقة والكفر، واشتد صراعها، فكانت كل فرقة ترى أنها وحدها على صواب، وأنها وحدها الناجية والباقي هلكي.

أراد الأستاذ الإمام بتحطيمه لهذه المذهبية أن يفسح مجالاً للاستقلال في الفكر والنظر في مواجهة التقليد والتبعية، وكان له في حديث الفرقة الناجية موقف معروف، ينطلق فيه من منطلق الدفاع عن اجتهادات الأمة في المسائل الخلافية وهو اجتهاد قائم على التأويل لبعض النصوص الدينية والتي لا تقطع بدلالة نهائية، على أن بعض هذه النصوص نفسها قد تكون غير قطعية الثبوت فضلاً عن أنها غير قطعية الدلالة.

ولعل من أهم ما استند إليه الإمام في نبذ العصبية والتبعية المذهبية في علم التوحيد، أن الفرق الكلامية جميعها ظهرت مرتبطة بظروف عصرها، وقد مضت هذه الظروف في ذمة التاريخ، وليس في الوقوف عندها ما يعيد دورة الزمن من جديد، وهذه الظروف نفسها اقتضت نوعاً من الاجتهاد في الكتاب والسنة كان موجهها بعوامل كثيرة منها ماهو سياسي، ومنها ماهو ثقافي، ومنها ماهو قومي،.... وأكاد أجزم أننا اليوم لسنا مطالبين بالوقوف عند اجتهاداتهم والوقوف في أسرها.

#### خامساً: تحليل الأصول الإسلامية تحليلاً عقلياً يربطها بالعمل:

يرى الأستاذ الإمام أن من فعاليات العقل تحليل أصول الإسلام تحليلاً يجعلها أصولاً للعمل، فلا نقف عند أطرها النظرية وإنما من شأن هذا التحليل أن يجعلها أصولاً دافعة إلى العمل لتغيير الواقع الإسلامي إلى واقع أفضل فتكون مؤثرة في حياة المسلم سواء على مستوى حياته الشخصية الفردية، أم على مستوى المجتمع أو المجتمع.

والإمام في هذا الصدد راح يحلل أصل «التوحيد» وهو أصل الأصول جميعاً، وكذلك أصل «القضاء والقدر» فيستخرج منهما أصولاً دافعة للعمل على مستوى الفرد أو المجتمع، فتراه مثلاً يؤكد على أن التوحيد يتضمن القول بوحدة الدين والعقيدة، ويتضمن التوكيد على حرية الإنسان وإطلاق إرادته من القيود ويتضمن التوكيد

على المساواة بين الناس، والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة الإنسانية، كما يتضمن الدعوة إلى الحرية الفكرية وإطلاق طاقات الإنسان الإبداعية، هذا فضلا عما يتضمنه هذا الأصل من قيم أخلاقية، وليس من شك أن كل هذه القيم الاجتماعية والنفسية والأخلاقية والمنهجية، تشكل الأساس المتين لتقدم المجتمعات الإنسانية وازدهارها، وهذا ما انتهى إليه أيضا في تحليله لأصل القضاء والقدر، فأبرز ما يتضمنه هذا الأصل من بث روح الكفاح والتضحية في المسلم وتوكيده للمسلم بضرورة الأخذ بالأسباب بل والاجتهاد في ذلك من حيث الارتباط الشديد الذي أكد عليه الإمام بين هذا الأصل والقول بمبدأ السببية.

#### **سادسا: المهوأة بين أسلام ومتطلبات العصر:**

حاول الأستاذ الإمام أن يقدم صورة للإسلام، تؤكد على أنه ليس دين العصر الذي نعيشه فحسب، بل هو دين البشرية النهائي، من هنا حاول الإمام أن يصور الإسلام بصورة تنبض بالحياة دوما مؤكدا على أن الإسلام هو دين العلم والمدنية، هذه في عجلة سريعة فعاليات العقل في مجال علم التوحيد، حاول الإمام جاهدا أن يعيد بناء هذا العلم على أساس منها.



## الإمام محمد عبده وآراؤه الكلامية

أ. د. صابر عبده أبا زيد محمد

### تقديم عام:

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» وإذا كان التجديد وارد وممكن ومطلوب بل ضروري.. وإذا كان الجمود لعنة عالقة بحياة الأمم وحضارتها، فإن مدرسة التجديد الديني والإصلاح الإجتماعي - التي إنتظمت من حول الإمام جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨م - ١٨٩٧م)، أفرزت لنا الشيخ الإمام محمد عبده أبرز وأنبع تلاميذته - قد أتاحت الفرصة وركزت على قضايا هامة منها: تحرير العقل المسلم وتجديد الدين الإسلامى بالنظر والتأمل والتفكر فى أمر الدنيا، وجعلت هذه الأمة تعيش حقا فى العصر الحديث، والإمام محمد عبده كان واحدا من أبرز قادة البعث العقلى والتنوير فى مصر والعالم العربى.

ولد الشيخ الإمام محمد عبده حسن خير الله فى قرية محلة نصر بمركز شبراخيت - بحيرة فى سنة (١٨٤٩م - ١٢٦٦هـ) (\*) وتلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم بالقرية، ثم ذهب إلى الجامع الأحمدي بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم فى سنة (١٨٦٢م - ١٣٧٩هـ).... وبعد أن قرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها وعاد إلى القرية وتزوج وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وأخوته وكان من أسرة تعتز بكثرة رجالها ومقاومتهم لظلم الحكام، وبعد أن عزم على الإنقطاع عن سلك التعليم رفض أباه ذلك وقرر أعادته إلى الجامع الأحمدي فى نفس العام.

والتقى بالشيخ درويش خضر - خال والده - المتصوف على الطريقة السنوسية وبعد ذلك قرر الذهاب إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر الشريف مثله مثل كل الأعيان وقتها وذهب بالفعل سنة (١٨٦٦م - ١٢٨٢هـ) وكان بالأزهر يومئذ حزبان، حزب شرعى محافظ وحزب صوفى أقل فى محافظته من الشرعيين، وبعد فترة تعرف على الأفغانى وتلمذ على يديه وانتقل به الأفغانى من التصوف والتنسك إلى (الفلسفة - الصوفية).

ويخلص الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن الشيخ محمد عبده كان متصلا بالحركة الصوفية المخلوطة بالفلسفة وكان متصلا بالحركة الأدبية على أنه لم يبعد كل البعد عن الساخطين على القديم فحصر دروس زعمائهم المشهورين بالعلم كالشيخ عlish ويذكر الأستاذ رشيد رضا أن الإمام محمد عبده قرأ على السيد الأفغانى كتاب الزوراء للدوانى فى التصوف وشرح القطب على الشمسية والمطالع وسلم العلوم من كتب المنطق والهداية والإشارات وحكمه للغزوينى وحكمة الإشراق من الفلسفة وعقائد الجلال الدوانى والتوضيح مع التلويح فى الأصول وغير ذلك وما سبق يتضح لنا أن الشيخ محمد عبده قد بدأ يتجاوز مرحلة التصوف الخالصة إلى مرحلة يمتزج فيها التصوف بالفلسفة الإسلامية.

(\*) وتوفى بالإسكندرية فى ١٩٠٥/٧/١١ عن حوالى سبع وخمسين عاماً

- دخل الشيخ الإمام محمد عبده امتحان العالمية سنة (١٨٧٧م - ١٢٩٤م) ونالها من الدرجة الثانية وكان لبعض اعضاء اللجنة رأياً آخر فقد تواصلوا على إسقاطه لآرائه وصحبته وتأثره بالأفغانى الذى كان غير مرغوباً فيه من الأزهر أينذاك.

- واصل الشيخ الإمام محمد عبده تدريس كتب المنطق وعلم الكلام المشوب بالفلسفة فى الأزهر، وبعد فترة عمل بالصحافة والسياسة ولذلك برز اختلافه عن أستاذه الأفغانى فى وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين مع ميل واضح لدى الإمام محمد عبده إلى الفلسفة والحكمة وعلم الكلام فهو مصلح والأفغانى ثورى.

- حكم عليه بالسجن والنشئ ونال من الإضطهاد ماناله أترابه من المصلحين وذهب إلى بيروت منفياً ١٨٨٢م. ودعاه بعد ذلك أستاذه الأفغانى إلى اللحاق به فى باريس فى أواخر ١٨٨٣م وفى باريس أخرج مع الأفغانى جريدة (العروة الوثقى) للنهضة ببلاد الشرق أجمع.

- كما أتم فى بيروت ترجمة رسالة الرد على الدهريين للأفغانى من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية وشرح نهج البلاغة للإمام على بن إبي طالب من ديوان الحماسة لابي تمام وأشارات وكتاب التهذيب لمسكوبة كما ألقى دروس التوحيد التى تحولت بعد عودته لمصر إلى «رسالة التوحيد» والتى سوف نعتمد عليها فى هذا البحث ونحن نعرض لأهم أرائه الكلامية والفلسفية والصوفية، والتى قال عنها: -

«وبعد.. فلما كنت فى بيروت من أعمال سوريا(\*) أيام بعدى عن مصر عقب حوادث ١٢٤٩هـ ودعيت فى سنة ١٣٠٣هـ إلى تدريس بعض العلوم فى المدرسة السلطانية ومنها كان علم التوحيد..»

وقد ذكر الإمام محمد عبده سبب تأليفه لهذه الرسالة ومدى إلتزام مسلك السلف فيها، ومن خلال تحليل ونقد كتابه الهام رسالة التوحيد سنتناول النقاط الآتية: -

### أولاً: تعريف علم التوحيد:

أو علم الكلام أو علم أصول الدين ويعرف فى الغالب بعلم الكلام وهو علم أنشئ أساساً للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمى الإسلام ويمثلهم كل من: الاشاعرة والمعتزلة والشيعة خير تمثيل

ويشرح لنا الإمام محمد عبده فى مقدمة الرسالة أصل معنى التوحيد وكيف أنه علم يبحث فيه عن وجود الله تعالى وما يجب أن يثبت له من صفات ومايجوز وما يجب أن ينفى عنه.. وقام بتعريف علم الكلام وكيف أنه علم تقرير العقائد.

ثانياً: مايؤخذ من العقائد بالدليل العقلي والجمع بين دليلى العقل والنقل فى العقائد وكيف إنبثقت عن هذه المشكلة فرق ومذاهب الشيعة والخوارج والمعتدلين والغلاة من الباطنية والإباضية.

ثالثاً: حدوث مذهب المعتزلة وتأيد الخلفاء العباسيين للمعتزلة وبالذات فى مشكلة خلق القرآن.

رابعاً: حول الأقسام العقلية الثلاثة للمعلوم: ممكن بذاته وواجب لذاته ومستحيل لذاته واحكام الممكن والمستحيل والواجب والقدم والبقاء ونفى التركيب.

خامساً: الصفات ومنها: الحياة والعلم والارادة والقدرة، وهناك صفات سمعية يجب الإعتقاد بها مثل الكلام وافعال الله تعالى وافعال العباد وحسن الأفعال وقبحها.

(\*) لعله يقصد بلاد الشام بصفة عامة لأن بيروت من أعمال لبنان وليس من أعمال سوريا وهى عاصمة لبنان الآن.



## **سادساً: ما بين العقل والدين.....**

وسوف نفصل كل هذه الجزئيات بالبحث المطول من خلال كتب الإمام محمد عبده ومؤلفاته ورسائله التي تزخر بالإشارة إلى دور العقل بوصفه أجلّ القوى التي منحها الله الإنسان ومن خلال قراءة تحليلية نقدية جديدة لكتاب رسالة التوحيد ومستعنيين بأهم المصادر والمراجع، ونختتم البحث بأهم النتائج التي توصلنا إليها.

## محمد عبده ومسألة الحكم جرثومة العلمانية في فكره

د أحمد برقوى

ما زالت مسألة الحكم تشكل بالنسبة إلى الوطن العربى - مسألة على غاية كبيرة من الأهمية. سواء أكان ذلك فى المستوى النظرى أو فى الحياة السياسية العملية. وآية ذلك، أن السلطة السياسية الراهنة - كما هى منذ عصر النهضة - لم تنجب قناعة لدى الحركات السياسية التى هى خارج السلطة ولدى المجموع الأكبر من سكان المنطقة. فما زالت جميع الأشكال والنظم السياسية التى نشأت تاريخياً حاضرة فى حياتنا السياسية. من نظام الحكم الأتوقراطى الملكى المطلق مروراً بالحكم الدستورى - الديمقراطى وانتهاءً بالحكم الدكتاتورى المستند إلى الحزب الواحد. من الحكم الملكى الوراثى إلى الحكم الجمهورى بكل تنوعاتها المتعددة هذا من حيث الصورة. أما من حيث جوهر السلطة: فهناك الدولة التى تعبر عن حكم العائلة أو العشيرة أو الطائفة أو الطبقة. إذاً فعدم القناعة بالسلطة الراهنة يشمل عدم القناعة بالنظام السياسى وبصورته وبجوهره. وليس بخاف على أحد أن مسألة الحكم قد طرحت على نحو مبكر فى عصر النهضة العربية. وعندى أن ظهور هذه المسألة على درجة كبيرة من القرابة من ظهورها فى عصر النهضة ومن شأن هذا الإستمرار أن يجعل من مفكرى النهضة حاضرين فى عالمنا الراهن ولا سيما مفكرى الإصلاح الدينى وعلى رأسهم الشيخ الأستاذ محمد عبده إذ كان السؤال وما يزال: أى من النظامين متطابق مع نزوعات البشر نحو الحرية: النظام الاستبدادى مهما كانت صورته أو جوهره أم النظام الدستورى - الديمقراطى العلمانى. إن العودة إلى إجابة الإصلاح الدينى - الإسلامى على هذا السؤال تكتسب أهمية خاصة فى مرحلة تشهد ظاهرتين سلبيتين: ظاهرة الحركة الأصولية العنيفة والسلفية، وظاهرة الدولة المستبدة شبه العلمانية. وآية ذلك أن الإصلاح الدينى الإسلام هو الذى زرع - من وجهة نظرى - جرثومة الدولة العلمانية الديمقراطية. كما سنرى، مما يدحض فكرة أن يكون الإسلام بالضرورة داعياً لدولة لاهوتية مستبدة.

مشكلة الحكم فى الإصلاح الدينى عند عبده لا تنفصل إطلاقاً عن بنية الإصلاح الدينى الذى سعى إلى صياغته عبده فى إطار حركة الإصلاح الدينى بعامة. لفض بنية الإصلاح الدينى عند عبده لابد من إبراز شبكة المفاهيم المترابطة التى تحدد خطابه الإصلاحى: النص والتاريخ، العقل، التأويل أوروبا، بل قل أن مشكلة الحكم محكومة بتعين هذه المفاهيم ذاتها فى خطاب جاء لمواجهة واقع الحال. فالإسلام هو قبل كل شئ نص وتاريخ. النص هو القرآن والحديث والتاريخ هو تاريخ الإسلام المستند إلى هذين النصين. فإذا كان النص بنية تنطوى على ما هو ثابت ومتحول. فإن التاريخ هو حقل التحول والسيرورة. وعلاقة التاريخ بالنص ليست علاقة تطابق بل علاقة اختلاف، وكان التاريخ هو دائماً ضد الإسلام بوصفه وحياً إلهياً. أى أن الحقيقة الإسلامية تضعف كلما سار لتاريخ قديماً. وإلا لا يمكن أن يفسر الإصلاح الدينى الواقع المعيش والمفروض. إذاً لو كان التاريخ عند المصلح الدينى هو الصورة المطابقة للنص لما وقف المصلح الدينى ضد الواقع، غير أن أفضل طريقة لتبرئة النص من مسؤوليته عن الواقع هو القيام بعملية تمييز بين الإلهى والدنيوى. فالدنيوى هو ثمرة الإنسان بوصفه صانعاً.



فالإنسان فى جميع شؤونه الحيوية عالم صناعى كأنه منفصل عن الطبيعة بعيد عن آثارها، حاجته إليها كمحاجة العامل لآلة العمل. هذا هو الإنسان فى مأكله ومشربه وجلسته ومسكنه... الإنسان فى عقله وصفاته روحه عالم صناعى. أما الدين فوضع إلهى والداعى إليه البشر، يلقاه العقول عن المبشرين والمنذرين فهو مكسوب لمن لم يختصهم الله بالوحى، ومنقول عنهم بالبلاغ والدراسة والتعليم والتلقين<sup>(١)</sup>.

ولنما يتدخل الإلهى فى الصناعى من أجل الارتقاء بحال الإنسان. وإذا ما جرى الحديث عن الإسلام فإن الدهشة لتعترى محمد عبده من تلك المفارقة القائمة بين دعوة الإسلام إلى الأخذ بأسباب القوة من جهة وحال المسلمين الخاضعين لسلطة مخالفيهم فى الملة. بل وتزداد الدهشة حين يسأل الاستاذ الشيخ: كيف تأتى كديار المسيحية المسألة الداعية إلى السلم أن تبتز ديار الإسلام والإسلام داع للغلبة.

إن الإلهى لا يمكن أن يكون المسؤول عن واقع الحال هذا ما أراد قوله الشيخ إذ لو كان الإلهى هو المسؤول لما صار مصير الغرب المعاصر بعهدته على ما هو عليه ولما كان مصير الشرق بهذه الصورة من الضعف والعلو. وإذا هناك علاقة تنافر بين النص والتاريخ، أن النص الإلهى والتاريخ إنسانى.

ولكن كيف تأتى لمحمد عبده أن يكشف عن هذا التنافر؟ فى لحظة ما من لحظات التاريخ العربى كان الإسلام سبباً من أسباب التقدم إن لم يكن السبب الأساس. وهذه اللحظة زالت عندما ظهر فى المسلمين أقوام بلباس الدين وابدعوا فيه. وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت فى الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى امسكت بعنانها عن الأعمال.

إذا الماضى فى علاقته بالحاضر يؤكد للمصلح الدينى انرياح عن الإسلام الحق.

لكن التاريخ الراهن للمسلمين بما هو عليه من ضعف وهوان ما كان يمكن تفسيره بالتكسب عن النص وحده. أو لا يمكن رفضه بالقياس إلى ماضيهم فقط. إن تخلف حال العرب والمسلمين ما كان يمكن كشفه إلا بالقياس إلى التقدم الأوروبى. وهذه مسألة أجمع عليها جميع المصلحين إسلاميين أو غير إسلاميين.

إن أوروبا علم ودستور وعلم وعدل واقتصاد وتجارة وسلاح الخ.

إن أوروبا هذه تذكر المصلح بالنص ذاته. وتجعله يخف لاكتشافها من داخل نصه وكأن المسألة تبدو مفارقة تاريخية.

بين النص والشرق علاقة تنافر بينما بين النص وأوروبا علاقة تطابق. فالمفاهيم الأوروبية، كالعلم والديمقراطية والعدالة والعقل مسطورة فى النص بل وقد دعا إليها النص. فلا يظل إلا أعمال العقل فى النص ذاته.

لا يجد المصلح الدينى كعبده أية صعوبة فى التدليل على أهمية العقل نصياً. فالنص ملئ بالدعوات إلى استخدام العقل. بل هو عند عبده أصل من أصول الإسلام.

يعارض مفهوم العقل عادة التقليد: فإن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل، وكما يكون فى النافع يحصل فى الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر محمد عبده، الإسلام بين المدنية والعلم، القاهرة، كتاب الهلال، بلا تاريخ، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) محمد عبده - رسالة التوحيد - إصدار مكتبة الثقافة العربية، بلا تاريخ، ص ٢٣.

لقد عاب عبده التقليد استناداً إلى الإسلام ذاته. فالإسلام عنده قد نبه إلى أن السبق في الزمان، ليس آية من آيات العرفان.

ولا مسمىاً لعقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان. بل اللاحق من علم الأحوال الماضية واستعداداً للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون مالم يكن لمن تقدم من اسلافه وآبائه.

إذا العقل هذا شأنه، فإنه وسيلة التأويل للنص. بما يتوافق مع واقع الحال أو قادمة. فلا تكتمل دائرة العقل إلا بامتلاك حقه اللامحدود في النظر في كل الأمور الأرضية والسمائية. كيف لنا أن نفرض مشكلة الحكم عند عبده مستخدمين منظومة المفاهيم السابقة التي هي أدوات معرفية اصلاحية؟

أشير بداية إن عبده قد واجه مشكلة واقعة الدولة المتعينة وطبيعتها - أقصد الدولة في مصر والدولة العثمانية بعامة.

في المستوى النظري لتحليل هذه المواجهة يبرز التناقض بين الدولة الكائنة والدولة كما يجب تكون. الدولة الكائنة تقنع في تناقض مع روح العصر أى التاريخ المعيش، ومع روح النص ذاته. تناقضها مع روح العصر يفرض إلى نتيجة أساسية ألا وهى تاريخية السلطة على المستوى العالمى أى طريقة انتاج السلطة؟

لقد وصل الغرب إلى الطريقة الديمقراطية لإنتاج السلطة المعبرة عن روح الشعب. هذه الفكرة ذات الإغراء الكبير، انتصبت بوصفها الحل الأمثل لمشكلة السلطة المصرية والعثمانية.

لكن تعقيدات السلطة المصرية أكثر من تعقيدات السلطة العثمانية في مصر، تبرز السلطة - ملكية متسيدة ومتحالفة مع المحتل ورفض العلاقة بين السلطة والمحتل، غير ممكن إلا في إطار إنتاج سلطة من قبل الشعب المتناقض بالضرورة مع الاحتلال. في نص ذى دلالة فائقة يقول الأستاذ الشى:

«إن الشىء الوحيد الذى علمتنا إياه الحكومة الإنكليزية هو نتحد إذا رغبتنا فى رحيلكم (ويقصد الأنكليز)» لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها. وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا. فرحنا نشكو الأتراك ونعدهم غرباء. وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسياً، وإن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أم أوروبا.

أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوأ من الاستبداد ومن أسوأ فى العداء فى العداء من الأتراك. نحن نرى فيهم أخوة لنا فى الدين، إذا لم يكن فى الجنس.

فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم فى سلام... نحن لا تبتغى منكم إلا شيئاً واحداً، هو أن تحلوا عنا من الآن وإلى الأبد<sup>(١)</sup>.

وحين يسأل عن توفيق: يقول عبده: نحن لا نرغب فى خونه بوجوه مصرية وقلوب انكليزية<sup>(٢)</sup>. يشير النص السابق إلى النزوع الأساسى لدى الأستاذ إلا وهو تخطيط الاستبداد، الإصلاح السياسى، التقدم على طريق الحرية أى على طريق أوروبا ومناهضة أوروبا.

(١) محمد عبده، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقديم د. على شلش.

(٢) لندن - دار الرئيس - ١٩٨٧ - ٧٣.

تتعين السلطة المستبدة بنمطين: السلطة العثمانية والسلطة المصرية ففي حين أن السلطة العثمانية مستبدة ونقطة فإن السلطة المصرية مستبدة وتابعة.

ومن شأن مقارنة السلطة العثمانية المستبدة أن تبقى مسألة الحكم في إطار البيت الواحد. بينما ترتبط مقارنة السلطة المصرية بمقارنة العدو الخارجي أى الأنكليز.

غير أن العدو الخارجي هو طريق التقدم نحو الحرية، أى أنه يقدم المثال الذى علينا أن نتقدم من وحيه. وليس فى الأمر مفارقة إطلاقاً فالحس الوطنى والحس التاريخى هنا يلتقيان. لا يفضى الحس الوطنى إلى رفض تجربة الآخر، بل إلى رفض استبعاد الآخر. ولا يقود الحس التاريخى إلى الامتثال الأعمى لسلطة الغريب إلى مناهضته.

وهكذا يمتزج رفض الاستبداد برفض شكل الحكم المؤيد خارجياً. ولكن لماذا يجب رفض الاستبداد ألا أنه نقيض منطق التاريخ فحسب، لا أن الاستبداد نقيض أصول الإسلام ذاته. والحس التاريخى جزء من بنية التفكير الإسلامى عند محمد عبده. فتغير الأحكام بتغير الأحوال أمر معترف به إسلامياً.

بل يمكن القول أن منطق التاريخ هو ذاته منطق الإسلام الحق. فكل أمة - حتى ولم تكن مسلمة - إذا ما توفرت فيها أسباب التقدم فهى أمة تسير على هدى ما دعا إليه الإسلام.

نحن لا نقول عبده ما لم يقله.. نستمع إلى ما كتبه فى رسالة التوحيد: «ثم أخذت أم أوروبا تفتك من أسرها، وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهية عن مرشدها، وتقررت أصول المدينة الحاضرة التى تفاخر بها الأجيال المتأثرة بما سبقها من أهل الأزمان الغابرة»<sup>(١)</sup>.

لا تناقض إذاً بين روح الإسلام وروح العصر أو منطق. لكن السائد من الإسلام ليس روح الإسلام، أو حقيقته فلا بد إذاً للمصلح الدينى - عبده - أن يكشفه بالعودة إلى ما سيدعوه عبده أصول الإسلام.

الأصل غائب بأشكال من الإسلام ابتعدت كثيراً عن الأصل. واصل الشئ فى اللغة أساسه الذى يقوم عليه وفشؤه الذى ينبت منه. والأصول القواعد. وأصول الإسلام القواعد التى تبنى عليها أحكامه..

يخترق عقل عبده الإسلام للكشف عن أصوله. فيراها ثمانية.

١ - النظر العقلى لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى.

٢ - تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فإذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقي فى النص طريقان:

طريق التسليم بصحة المنقول مع الإعتراف بالعجز عن فهمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه على ما أثبتته العقل.

٣ - البعد عن التكفير: فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر.

٤ - الاعتبار بسنن الخلق. فله فى الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل والسنن الطرائق الثابتة التى تجرى عليها «الشؤون» وعلى حسبها تكون الآثار وهى التى تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين.

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد ص ١٩٤.



٥ - أما الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية. فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. وعلى أن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً. ولكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً وسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة تنفيذ حكم القاضى بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة. لكن السلطان أو الخليفة ليس ممثلاً لله على الأرض. إنه إنسان أهم صفاته الاجتهاد.

ولكنه إذا ما انحرف عن النهج الذى أقامه سائر طلاب العلم، وفارق الكتاب والسنة في عمله وجب استبداله بغيره، فالأمة أو نائب الأمة هو الذى الذى ينصبه، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه.

٦ - حماية الدعوة لمنع الفتنة. فليس القتل فى طبيعة الإسلام بل فى طبيعته العفو والمسامحة ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للإنتقام من مخالفه.

٧ - مودة المخالفين فى العقيدة.

٨ - الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة<sup>(١)</sup>.

لاشك أن أصول الإسلام أصول مترابطة، ولكننا نود أن نكشف عما له علاقة بمسألة الحكم. وأقصد الأصل الخامس ألا وهو قلب السلطة الدينية.

والمقصود بقلب السلطة الدينية ليس تغييرها بل الإتيان عليها من أساسها بلغة عبده ذاته.

المدقق فى هذا الأصل يكشف ما يلى:

أن مصدر السلطة هو جماع الأمة أو اختيارهم. وبما أن الأمة هى التى تنصبه فإنها صاحبة الحق فى خلعه وبهذا المعنى الحاكم مدنى من جميع الوجوه.

ولكن دين الدولة هو الإسلام. فقوانين الدولة هى قوانين وحدود الشرع، لأن الإسلام وضع حدوداً ورسم حقوقاً، وبالتالي تغدو مهمة السلطة إقامة هذه الحدود.

والحاكم - أصلاً مجتهد أى غير مقلد. بل هو واحد من طلاب العلم المجتهدين. ولديه قابلية الانحراف عن المنهج الذى أقامه سائر طلاب العلم. عندها يجوز خلعه.

الأكتفاء بهذا الأصل دون علاقته بالأصول الأخرى لن يفهمنا المقصود بهذا الأصل، أو أنه يضعنا أمام مأزق لا نعرف خروجاً منه.

فهل يكفى مثلاً أن تختار الأمة حاكمها ليغدوا الحاكم مدنياً من جميع الوجوه. فى الوقت الذى تقوم مهمته فى إقامة حدود الإسلام ذاته بوصفها حدود الدولة؟

(١) راجع محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال ص ١١٩ - ١٤٠.

فما معنى إذا قلب السلطة الدينية - أى الإتيان عليها كما قلنا - إذا كانت السلطة لا مهمة لها سوى تطبيق الشريعة. أليس فى تأكيد مهمة كهذه إبقاء على السلطة الدينية؟

والحق إننا أزاء غموض فى هذا الأصل بالذات. لكننا سرعان ما نكشف أن أصول الإسلام مجتمعة تخيل إلى نمط من السلطة مدينة لا فى طريقة اختيار حاكمها بل وفى طريقة قد قوانينها.

ففى الأصل الثانى يؤكد عبده تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

وكلن متى ينشأ التعارض بنى العقل وظاهر الشرع؟

تعارض هذا لا ينشأ إلا إذا عجز ظاهر الشرع عن الإجابة على أسئلة الواقع ذاته. فيفرض الواقع ذاته أجابات من خارج الشرع.

ولما كانت سمة الواقع أو سننه متغيره. فالحكم على الواقع المتجدده بنمط قديم من الترسيمات الدينية تقليد، والتقليد مدموم عند عبده، فتغدو العودة إلى باطن الشرع مقدمة ضرورية لإقامة عملية تلاؤم بين الشرع والواقع.

إن تدخل العقل هنا صار أصلاً من أصول الإسلام وهكذا ينشأ سؤال السلطة نتيجة لـ:

تناقض السلطة مع الواقع وسنن الحياة، وتناقض السلطة هذا يقود إلى تناقضها مع حقيقة الشرع، فلا بد من إظهار أن السلطة المنشودة والتي يفرضها الواقع لا تتناقض مع حقيقة الشرع. فإلى التأويل إذاً. والتأويل من شأنه أن يثبت أن الدولة الدستورية دولة إسلامية فى الجوهر. بمعنى أنها لا تناقض حقيقة الإسلام. أى أن الإسلام ترك للبشر حرية اختيار نظامهم السياسى وفق مبدأ الواقع ذاته.

لا شك أن هناك فرقاً بين القول بأن الحاكم مدنى من جميع الوجوه وبين القول بأن الحكم مدنى جميع الوجوه، فهل انتقل عبده من مدينة الحاكم إلى مدينة الحكم؟

الحق أن الأساس النظرى الذى انطلق منه عبده فى مسألة الحكم قد تعين من خلال رأيه بالدستور الواجب أن يكون لمصر. فلقد رأى الأستاذ الإمام:

١ - أن تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة أو أخرى من السلطتين الآتيتين:

أولاً: تناط بسلطة تشريعية تسن القوانين الإدارية والقضائية.

ثانياً: تنفيذه تكلف بتنفيذ تلك القوانين وأن تحصر السلطة التشريعية فى مجلس النواب أو وكلاء يزيد عدد أعضائه عن أعضاء مجلس الشورى الحالى وتكون واجبه التنفيذ وأن لا يسمح للوزراء بعدم احترامها، ومراعاتها مهما كانت ظروف الأحوال.

وهذا المجلس هو الذى يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين أعضائه، وأن تحصر السلطة التنفيذية فى الوزارة التى تخول حق تقديم مشروعات القوانين بحيث لا تستأثر بسنها وحدها لأن حق سنها هو من اختصاص مجلس النواب.

٢ - أن تناط جميع مسائل الحكومة التى ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة بما فى ذلك منح الرتب والنياشين وأن لا يترك من أشكال الحكومة شيئاً مطلقاً لجناح الخديوى وأن يناط بها أيضاً أمر المصالح المختصة بالتعليم الدينى وغيره والمحاكم الشرعية والأهلية، دون أن يسمح لسموه بأى تداخل فيها مطلقاً.

٣ - وينبغى أن تلغى وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء، وفى هذه الحالة تقتضى الضرورة بأن

يكون رئيس الوزراء مسلماً بحيث يكون مركزه الرسمي محدوداً بوظيفة الرئاسة دون أن يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة وأن يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين أعنى أن المديرين ووكلاء المديرية وقضاء المحاكم الأهلية ابتدائية كانت أو استئنافية وأعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين.. الخ.

المدقق في اقتراح دستور كهذا يلحظ بما لا يدع مجالاً للشك أن عبده يريد سلطة مدينة من جميع الوجوه. فهناك السلطة التشريعية سلطة النواب. وهناك سلطة تنفيذية مسؤولة أمام السلطة التشريعية. وهناك محاكم شرعية ومحاكم أهلية وتعليم ديني وتعليم مدني. والموظفون المصريون بمعزل انتمائهم الديني، أما لماذا يجب أن يكون رئيس الوزراء مسلماً، لضرورة تقتضي ذلك دون الوزراء. لأن هناك مسائل مختصة بالدين يجب أن يفصل فيها. ولما كان الإسلام دين الأكثرية فالضرورة وحدها تقتضي أن يكون مسلماً لكن ليس له أية وظيفة دينية فهو مدني. والوزارة مدنية ومجلس النواب مدني إذاً الحكم مدني من جميع الوجوه. أن يكون الإمام الشيخ المصلح الإسلامي قد قال هذا كله فهو من وضع جرثومة العلمانية في الفكر المصري والعربي. ونعني بجرثومة العلمانية أصل العلمانية وإمكانية تطورها في الفكر الإسلامي اللاحق. وعندى: أن الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ما هو إلا الصيغة النهائية لتلك الجرثومة التي زرعها محمد عبده في الفكر الإسلامي. وهذا يعنى أن العلمانية على الرغم من عدم استخدام هذا المصطلح من قبل التيار الديني الإصلاحى. هي فكرة أصلية من أفكار هذا التيار مما يدحض القول بأنها رؤية مفكرين مغتربين عن عالمهم.



## الاتجاه الاصلاحى فى الفكر الدينى عند الإمام محمد عبده

أ. د. مرفت عزت بالى

تلبية للدعوة الكريمة من المجلس الأعلى للثقافة للمشاركة فى الندوة الدولية بمناسبة الذكرى الثانية والتسعين لرحيل المفكر المستنير، والداعية الإسلامى والمصلح الإجتماعى الإمام محمد عبده يسعدنى أن أشارك بقلمى المتواضع فى الكتابه فى المحور الخاص بقضية الفلسفة والدين؛ تلك القضية التى تعد قاسماً مشتركاً بين رجال الفكر والدين على حد سواء؛ فقد شغلوا بها ومازالوا معنيين بدراسة جوانبها وأبعادها المختلفة عساهم يصلوا إلى حل فصل يحد بين غلواء المتشددى فى رفض خوض المشتغلين بالفكر الفلسفى فى قضايا الدين، أو أعمال العقل واستخدام التأويل عند النظر فى مسائل الدين. وهذه المسائل وإن كانت من الأمور الشائكة التى يحتاج النظر فيها إلى عقل مستنير، وفكر ثاقب ورأى راجح وفهم عميق لقضايا الدين ومشكلات الفلسفة فقد الإستطاع الإمام محمد عبده - بما عرف عنه من ميل إلى التأمل والروية - عند معالجته لقضية العلاقة بين الفلسفة والدين أن يقدم لنا فيها آراء جاده معتدلة، وفتح للفلسفة آفاقاً جديدة إذ أيد حقوق الضمير، ومطالب الأخلاق، ورفع لواء القيم الروحية وكان يميل إلى مايسمى بالحقيقة المفتوحة معترفاً بالعقل واثقاً فيه؛ بل وكان للعقل عنده النصيب الأوفى ليس فى الفلسفة وحسب، وإنما فى الدين والأخلاق أيضاً. ولهذا صدق رأى القائل عند فلسفته بأنها بدت مذهباً ضافياً ينطوى على عناصر القوة والمرونة معاً.

وقد اكتسبت الفلسفة على يد الإمام محمد عبده طابعاً عملياً، فهى فى نظره دراسة حيه نابضة وينبغى أن لا تقدر لها قيمة إلا بما تستطيع أن تهدى الناس فى حياتهم وسلوكهم.

وقد تحقق للإمام ما أراد؛ فقد وضح دور الفلسفة وأهميتها فى العصر الحديث والمعاصر بالنسبة للفرد والمجتمع والسلام العالمى أيضاً؛ اذ لا يقتصر دور الفلسفة على إيقاظ الضمير الإنسانى إلى المشكلات الخاصة بالفرد والجماعة التى تعيش فيها، وتنبيه الوجدان إلى مكامن عيوب المجتمع وأدوائه وكيفيه علاجها، وإنما تلعب الفلسفة دوراً خطيراً فى إثارة روح النقد تنبيهاً للأذهان وإيقاظاً للعقول المستكينه من ثباتها، وحفزاً للهم وسعيًا وراء التغير إلى الأفضل وقد تجلّى هذا الدور بوضوح فى جهود الفلاسفة أمثال كانط وياسبرز ورسل وسارتر فى الدعوة للسلام، وأن يكون للفيلسوف دور فى مواجهة الحروب/

واللافت للنظر فى شخصية الإمام محمد عبده فضلاً عن تعدد جوانب فكره واهتماماته المختلفة، دوره الإصلاحي عند معالجته لقضية الفلسفة والدين. وقد بين فى نظره النقدية - فى مقدمة كتابه رسالة التوحيد -

حدود العلاقة بين الحكمة والشرعية، واضرار الخلط بين الفلسفة والدين، إذ لا يقتصر الضرر على العلم ذاته وحسب، وإنما يمتد هذا الضرر ليشمل المشتغلين بهذا المجال أيضاً. وقد عمد الإمام إلى بيان مجالات البحث الفلسفى فى الدين الإسلامى وحدود كل علم التى يجب عدم تجاوزها.

ولهذا انتهى الإمام إلى القول بعدم مزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية، وأن للفلسفة مجالها وحدودها التى يجب عدم تجاوزها خاصة وأنها يستحيل أن تحل محل الدين هذا من جهه.

ومن جهه أخرى بين أن الفلسفة وإن كان لها حدوداً يجب عدم تجاوزها وموضوعات يحسن عدم الخوض فيها لعجز العقل عند معرفه كنهها أو الوقوف على حقيقتها كعجز البشر معرفه عالم الغيب، وعجز العقل عن معرفة الله بنفسه، وحاجته إلى الوحي، فإنه لا يوجد فى الدين ما هو محال الثبوت.

ولهذا أفاض الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد، وفى غير ما موضع من مؤلفاته الأخرى فى بيان فوائد التمسك بالدين الإسلامى وأنه سبيل الإصلاح الأفة، إذ الإصلاح فى رأيه إنما هو بالوجدان الدينى دون البرهان العقلى.

تلك ألمائه سريعة موجه لما يتضمنه هذا البحث الذى يجمع بين دفتيه النقيضين إلا وهما العقل والنقل، وكيف يكون موقفنا إزاءهما. وقد حاولنا من خلال معرفة رأى الإمام محمد عبده النقدى الإصلاحى فى هذه القضية أن نعرضه بأمانه وموضوعية لعلنا نستفيد من آرائه القيمة ما يفيدنا فننبه إلى مواطن الخطر من تجاوز بعضنا لإختصاصه وحدود البحث الفلسفى، ومنغبه الخوض فى مسائل الدين.

## محمد عبده: المثقف والسلطة

### د. نوران الجيزي

أن موضوع المثقف والسلطة يبدو دائماً ذا جاذبية خاصة، وتزداد هذه الجاذبية إذا ما كان البحث يتطرق لتلك العلاقة في إطار الفكر العربي المعاصر. وإذا تساءلنا عن سبب هذا، سنجد الإجابة في الطبيعة المعقدة والشديدة التركيب التي حكمت وضع المثقف العربي بالنسبة للسلطة، إنها علاقة تماهى وإتضاء، إلتقاء وصدام، دعم وقمع، ولقد كان لهذا أثره في تشكيل خطاب التنوير في الفكر العربي المعاصر.

إن محاولة تحليل الخطاب التنويري لمشروع النهضة العربي تستلزم العمل على ثلاثة محاور، تفكيك البناء الداخلي للخطاب والكشف عن تركيبه الداخلي، ثم علاقته بالخطابات الأخرى في نفس المرحلة، ثم علاقته بالفضاء التكميلي للخطاب أى الممارسات الغير خطابية من وصفيات سياسية وإقتصادية وإجتماعية، وبدون هذا سيظل البحث في الفكر العربي المعاصر مجرد شرح على متون أدبيات النهضة ولا بد لنا في هذا السياق أن نحدد مانعنيه بالمثقف، فالمقصود هنا هو المنظر صاحب الرؤية، ومفهوم السلطة في هذا السياق أيضاً لا يتوقف عن حدود السلطة السياسية أو الدولة، ولكن يتعداها إلى كل العوامل ذات السطوة التي مارست منظومات الإكراه أو القمع للخطاب التنويري، وبالتالي فإن مفهوم السلطة هنا يتسع ليشمل مساحة أكبر بكثير من الدولة أو السلطة السياسية وإن كانت تلك تظل في موقع الصدارة من لعبة علاقات القوة التي أسهمت في تشكيل الخطاب الفكري المعاصر بها ومعها وضدها.

ومن تلك الوجهة يبدو محمد عبده نموذجاً مثالياً لتحليل الخطاب التنويري، والكشف عن جدل العلاقة في ثنائيه المعرفة السلطة فلقد جاء في مرحلة تطور الرؤية تاريخية وفكرية عند نهاية القرن التاسع وعلى مشارف القرن العشرين، حيث كانت الحياة السياسية والثقافية في مصر تضطرب بأحداث هامة ويشد الصراع الذي يسبق التغير، وفي هذا الجو المشحون والمضطرب ظهر محمد عبده بفكر جديد، لانستطيع أن نقول أنه يمثل بناءً معرفياً متكاملًا، ولكنه رؤية تجديديه إصلاحية تأتي أهميتها من كونها محاولة للإصلاح من داخل الثقافة العربية الأصيلة، وهو الأمر المتوقع من مفكر ديني نشأ وتخرج من الأزهر الشريف قلعة الإسلام العتيده. ولكن تلك الأصالة وذلك الإنتساب لم يكونا كافيان لكي تقضى دعوة التجديد عند محمد عبده بسلام، بل تداخلت العوامل السياسية والثقافية لهدم تلك الدعوة، من خلال توازنات قوى بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التقليدية المحافظة، وهو الأمر الذي سيتوقف عنده البحث، للكشف عن أبعاد هذا الصراع والتحالف الذي كان تمارسه السلطة السياسية أحياناً مع القوى المتزمتة من أجل تحجيم خطاب التنوير، على الرغم من أن السلطة



السياسية منذ عهد محمد على تتبنى وترعى خطاباً تنويرياً لأنه التنظير المناسب لمشروعها التنموى ولكن الأمر كان أحياناً يختلف ويسيتدعى إقامة توازن بين الاتجاه التنويرى والموقف التقليدى المحافظ، ومن قلب هذا التناقض تشكل خطاب محمد عبده الإصلاحى، وتجلّى به هذا المفهوم للسلطة، ليتحول هذا الخطاب نفسه فيما بعد إلى سلطة معرفية ساهمت فى خلق أجيال كاملة من المثقفين العرب على إختلاف توجهاتهم ومواقفهم، واستمر الخطاب الفكرى العربى المعاصر تجلياً لصراعات السلطة.

## مدرسة محمد عبده ودورها فى حركة التنوير والتجديد والإصلاح

د. عصمت نصار

من العسير على من يتصدى بالبحث والدرس للفكر الإسلامى الحديث بعامة، والمصرى منه بخاصة، - بغية الوقوف على مراحل تطوره وخصائصه والعرف على أهم اتجاهاته ومدارسه - . يتجاوز أثر مدرسة محمد عبده الفكرية. فالإستاذ الإمام بعد بحق رائد حركة التجديد المصرية، والداعية لمعظم منابر الإصلاح فى العالم الإسلامى، والأب الشرعى لمعظم المدارس التنويرية التى ظهرت فى اخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والمسئول الأول عن الاتزان الفكرى الذى اتسمت به الثقافة المصرية فى هذه الحقبة، وذلك بظهور الاتجاه المعتدل (المحافظ المستنير) الذى يدين بالولاء لارائه ومذهبه.

فقد كانت أعماله هى: السنة التى أسسها انصاره من بعده فى تجديد وإصلاح حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية، وكانت كتاباته وأحاديثه الخطبة والمنهج الذى انتهجه التنويريون فى التثقيف وتربية الرأى العام. ويبدو ذلك بوضوح فى المدارس الفكرية المختلفة التى خرجت من عبائته وباتت تدين لافكاره التقدمية بالولاء. وسوف نحاول فى السطور التالية تناول أهمها، وتوضيح الأسس التى قامت عليها فى ميدان التنوير والتجديد والإصلاح:-

مدرسة التنوير:-

لا تخلو أى جماعة من الجماعات ترمى إلى التغيير وتسعى للنهوض وتجدد فى طلب التطور من نوعين من القادة: نوع طموح يريد القفز إلى الإمام، ولا تقنعه الخطى البطيئة ولا التفكير الهادئ، ويتخذ من منطق التصوير الراديكالى نهجا له والقوة والكفاح المسلح السرى والمعلن سبيلا لحريته. أما النوع الثانى فيرى الخير فى الهدوء والسير فى معالجة الأمور برفق، ونشر التعليم الحديث بين مختلف طبقات الأمة وتثقيف وتربية الرأى العام عن طريق صحافة الرأى الواعية التى تحارب المفاصد وتنبيه الجمهور لما له من حقوق وعليه من واجبات وتعمل على إيقاظ الوعى القومى وتسعى إلى التدرج فى الحكم النبائى بالتوسع فى سلطة مجالس المدرجات، والأخذ من سياسة الحوار ومنطق التفاوض طريقا لنيل الاستقلال والحرية.

وقد عرفت مصر الحديثة هذين النوعين، ويعد السيد جمال الدين الأفغانى وتلاميذه من أمثال: عبد الله النديم وأحمد عرابى ومصطفى كامل خير من يمثل الاتجاه التنويرى، بينما نجد الشيخ محمد عبده فى مقدمه الاتجاه التنويرى مقتفيا فى ذلك أثر الشيخ رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك.

فعلى الرغم من تتلمذه على الأفغانى والسير فى ركابه، فسرعان ما رغب عن سياسته بعد أن صارحه بحلمه

الذى طالما اراوضه فى التنوير والإصلاح (جزيرة يقيم عليها مدرسة بمنأى عن التيارات السياسية والصراعات الطائفية والخلافات المذهبية، مدرسة تجمع بين العلوم المدنية والدينية فى أنسجام تام، يربى فيها نخبة من الباحثين على نفس الطراز الذى هو منه يعملون بمنهج، ويسيرون على دربه من بعده) وذلك لأنه لم يألف نفسه إلا معلما منيرا مفهما للحقوق والواجبات، مدافعا عن الشريعة المحمدية، ومصلحا للمؤسسات إسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وفيلسوبا عمليا لا يركن إلا للعقل لتحقيق غايته ومآربه وقد وجد فى عمله بـ «الوقائع المصرية» ومدرسة دار العلوم والأزهر والجمعية الخيرية الإسلامية ضالته فتوفر له من التلاميذ العدد الكبير فطابعهم بطابعه، واتخذ من بيته تلك المدرسة التى طالما حلم بها.

وقد أسس الأستاذ الإمام دعوته التنويرية على قاعدة عريضة من الحرية تحرك الأذهان من ثباتها وتوقظ العقول من سباتها، أيما منا منه بأن قيود الجهل والتقليد لا يفلها إلا أريحه واعية ناضجة قادرة على الانتقاء الصالح وتقويم المعوج ونقض الفاسد ونقد النظم والمبادئ والنزعات والأبجتهات الجديدة قبل قبولها بمنأى عن أى سلطة كانت ترهبها أو تكفرها، على أن يكون منبتها هو التربية الصحيحة والقيم والأخلاق القويمة المستمدة من الشريعة السمحاء، وإن لا يكون سعيها إلا لانهاض الأمة وريقها والأخذ بيدها إلى المدنية -

وخير من يمثل مدرسته التنويرية أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد ومدرسة الجريدة، والشيخ محمد رشيد رضا ومدرسة المنار، ومحمد فريد وجدى ومدرسة الدستور. فعلى الرغم من تباين آراء هذه المدارس، ولاسيما فى ميدان السياسة، يمكننا بوضوح الوقوف على وحدة وجهتها التنويرية المستمدة من روح الامام وتعاليمه.

#### مدرسة التجديد:-

بعد الأستاذ الإمام - كما ذكرت أنفا - رائد الاتجاه المعتدل (المحافظ المستنير) الذى نجح فى الحد من غلو الاتجاه الرجعى فى تشييعه للقديم وتقديسه للتراث العتيق دون أدنى نظرة نقدية. والذى كان يمثله فى الثقافة المصرية - آنذاك - بعض شيوخ الأزهر. والحد كذلك من جموح المفتونين بالحضارة الغربية الذين لا يرون سبيلا للتجديد إلا فى اتباع الغرب بكل ما فيه، والعزوف عن الموروث كله باعتباره نتاج ثقافة عتيقة لحضارة بائدة. أولئك الذين اتخذوا من صحيفة المقتطف والمقطم والزمان واللطائف أبواقا لهم.

فالتجديد عند الأستاذ الإمام لا يعنى التغيير أو التبديل - الذى لا يستلزم ارتباط الجديد بالقديم ولا يحافظ على ثوابت أصلية ولا يقوم بتحديد المتغيرات من المستحدثات الفرعية، بل على العكس من ذلك تماما فالتجديد عنده: إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها الأمر الذى يكشف عن نقاء هذه الأصول، ويعيدها بالعقلانية والأجتهاد، كى تفعل فعلها فى مستحدثات الأمور وما جد ويستجد فى واقع الحياة. ففيه: عودة لحقيقة الذات، واستلهاهم لعوامل الثبات وقسماته مع إضافات جديدة تعالج الجديد فى إطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الأساق الذى يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات الأصلية والثوابت الجوهرية فى بنائها القديم.

ويبدو ذلك بوضوح فى درئه الخلاف المصنوع بين النقل والعقل، وفض النزاع المفتعل بين الدين والعلم، والخصومة المتهومة بين القديم والجديد. وتأكيد على أن الإسلام لم يكن قط عدوا للتفكير حر فيحبسه، ولا حجر عثره أمام العلم فيقيده. ولا مناهضا للمدنية والعمران فيقعد من يدينون به عن النهوض والتقدم.

ولعل فى دعوة الأستاذ الإمام لاهياء التراث وتكوينه «جمعية لاهياء الكتب العربية»، وفى حثه تلاميذه على



الترجمة باعتبارها أيسر السبل للاتصال بالحضارة الغربية خير دليل على وجهته فى التجديد وخير من يمثل مدرسته فى التجديد الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ولا سيما فى ميدان النظر العقلى والفلسفة ومجال التحقيق والترجمة والتصنيف. وسعد زغلول وأحمد فتحي زغلول وحزب الأمة ورجاله ومن نحا نحوهم من أعضاء حزب الأحرار الدستوريين فى مجال السياسة. وإبراهيم الهلباوى وعبد الكريم سلمان فى ميدان الصحافة. وإبراهيم اللقانى وإبراهيم المويلحى وحفنى ناصف والمنفلوطى وحافظ إبراهيم فى ميدان الأدب.

### مدرسة الإصلاح :-

أما مدرسته الإصلاحية فابى إلا أن يقيمها على أسس وطيده لا يرغب عنها العوام ولا يمجها الخاصه من المثقفين. إلا وهى: جوهر العقيدة الإسلامية. فكان يرى أن اصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصح من اصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد على مجرد العقل ومقياس المنفعة والتقليد الأوربى.

فكانت دعوته إلى فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينبعها الأولى، واعتبار الدين من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث فى الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة. مطالباً بالتعويل عليها فى أدب النفس واصلاح العمل... ومن ثم جاءت دعوته لاصلاح الأزهر مرتكئة على القاعدة الأساسية التى تأكد أن ليس هناك أدنى تعارض فى الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية من جهة، واللغوية والأدبية من جهة أخرى فى سباق واحد. مبيناً بيانه ليس مبتدعاً فى ذلك، بل هو متبعاً لسنة اساطين الحضارة الإسلامية فى عصور أزدهارها، وباعثاً للحركة العلمية التى كان عليها الأزهر قبل نكبته بالجمود. وكذا فى تكوينه «للجمعية الخيرية الإسلامية» - التى سعت سعياً حثيثاً لنشر التعليم بين طبقات الدنيا فى المجتمع المصرى، ورعاية المعاقين والمحتاجين من جهة، وعملت على الحفاظ على الهوية الوطنية والإسلامية التى حاولت مدارس الأرساليات والمعاهد الأجنبية طمسها من جهة أخرى وتبدو وجهته الاصلاحية كذلك فى: -

- تعويله على العقل وحده فى التفسير والفتوى والقضاء. مبيناً أن الدين الحنيف لا يمكن فصله عن المجتمع ومجريات الحياة ومتطلباتها. ومؤكداً أن القرآن ليس كتاباً فلسفياً، ومن ثم لا يجوز نقده، ولا كتاباً علمياً لنستبيح نقده إذا ما تعارض مع المعارف الحديثة.

- اتخاذه من الفهم الصحيح للتشريع الإسلامى الدواء للقضاء على آفات المجتمع وأدراجه: (الانحطاط الاخلاقى، وانتشار البدع والخرافات والتمسح بالأضرحة، والتوسل للأولياء، والتشفع بأهل القبور، وأقامة الموالد، ونذر النذور وأهدار حقوق المرأة والأسراف فى الطلاق، وتعدد الزوجات).

- اصطناعه منهجاً علمياً دقيقاً، بمنأى عن العواطف الساذجة والعصبية الجاهلة، للرد على طعون المستشرقين، وأباطيل خصوم الإسلام.

- سعيه لاصلاح حال اللغة العربية وقواعدها وأساليبها فى المخاطبات الرسمية والكتب الدراسية والمقالات الصحفية. مبيناً أن ضعف اللغة الفصحى وفساد أساليبها سوف يؤدى حتماً إلى موتها، وعزوف العوام والمثقفين عنها. الأمر الذى يؤدى إلى قطع الصلة بين المسلمين وقرآنهم.

ويعد الشيخ محمود شلتوت والأحمدى الظواهرة ومصطفى المراغى وعبد الرحمن قراعة، خبر من يمثل

مدرسته الإصلاحية، ولاسيما فى مبدان التعليم والتأويل والقضاء والأفتاء. وقاسم أمين خير من يمثله فى الإصلاح الاجتماعى، وعبد العزيز جاويز ومصطفى عبد الرازق ومحمد فريد وجدى فى الرد على المستشرقين. ولا غرو فى أن اعتدال أفكار الأستاذ الإمام محمد عبده فى التنوير والتجديد والإصلاح، وموضوعية برنامجه هى التى دفعت تلاميذه من بعده على الإخلاص فى العمل لتحقيق رسالته. فقد خلف رحمة الله من ورائه جيلا بأسره يدين بأفكاره، والعديد من المدارس الإصلاحية التى نُبِحت فى نقل المجتمع من طور اليقظة إلى طور النهضة، ودفعتة قدما نحو الرقى والمدنية.

## فى نقد خطاب محمد عبده الاصلاحي (قراءة العروى)

أ. د. كمال عبد اللطيف

تتجه هذه الورقة لتقديم قراءة العروى للإنتاج النظرى لمحمد عبده الإصلاحية وذلك من خلال متابعة تأويله الأول المتضمن فى كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة الصادر سنة 67، وكتابه الأخير المخصص فى روحه العامة لمناقشه الاختيار السلفى استناداً إلى دعوة ومشروع محمد عبده، قصد التمثيل والبرهنة ونفصل بذلك كتابه مفهوم العقل، مقالة فى المفارقات الصادر سنة 96.

فهل طور العروى قراءته لمحمد عبده؟ وما هى العناصر المشتركة بين القراءتين ما هى قيمة هذه القراءة عند مقارنتها بالقراءات والجهود التاريخية والتحليلية الأولى التى انجزت حول أفكار الشيخ محمد عبده؟

لا تكتفى الورقة بمعاينة تأويل العروى وتوضيح خلفياته وأبعاده، بل تتوخى - إبراز طابعه المنهجى فى توضيح رؤية العروى لخريطة الصراع الأيديولوجى فى الفكر العربى المعاصر، ودفاعه عن المنزع التاريخانى، من أجل تمثيل قيم الحدائث فى مختلف أبعادها لرفع وتجاوز المفارقات العديدة التى تشكل سمه من سمات الثقافه العربيه المعاصرة، وذلك بحكم جملة من الشروط والمعطيات التى عمل على توضيحها بكثير من القوة فى نصه الأخير مفهوم العقل.

إن الورقة تتجه فى النهاية إلى مقارنة قراءة العروى لمحمد عبده وإلى موقف العروى من نزعات الإسلام السياسى، وتيارات الفكر التوفيقى.



## فتاوى الشيخ الإمام محمد عبده رؤية تنويرية عصرية

د. زينب عفيفي شاكر

إذا كانت صحوة الأمة الإسلامية في مطلع القرن العشرين قد قدر لها الإنبعاث على يد جماعة من العلماء الثائرين الأحرار بعد أن طال رقادها وركعت على جباهها تحت أقدام الحكام المستبدين، والغازين المستعمرين، فإن هذه الأمة في حاجة ماسة الآن إلى من ينتشلها من مستنقع فقدان الذاتية وضياح الهوية ممن يملكون تكنولوجيا الثورة الإتصالية، إنها تحتاج إلى من يبرز خصوصيتها الحضارية الكامنة في تراثها الإيجابي بعد محاولات التغريب وفرض هويات جديدة تتأرجح بين الكونية تارة، والشرق أوسطية تارة أخرى.

ولما كانت متطلبات الخصوصية التاريخية والحضارية لأى ظاهرة أو حدث تقتضى العودة إلى تراثها ودراسة علمية وفقا لآليات العصر ومستجدات الحضارة وتطورات العلم حتى يمكن تفسير الحاضر للانطلاق منه إلى المستقبل، فلا شك أن دراسة نموذج من التراث الإفتائى فى بداية عصر اليقظة أى أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين «زمانيا»، وفي مصر الأرض الخصبة لانطلاق الأفكار التحررية وفك عقالها من قيد التقليد والجمود «مكانيا» وعلى يد الشيخ محمد عبده الذى حمل أفكار استاذة جمال الدين الأفغانى، وحمل النفس الشائرة على الأوضاع القائمة واتفقا على إحياء مبادئ الإسلام من الحرية والشورى والعزة والعدل وتخليصها من شوائب عصور التخلف والركود والجمود والتقليد - تعد دراسة هامة بكل المقاييس.

ورغم إختلافها فى وسائل التنفيذ، فقد اتفقنا فى الهدف والغاية النبيلة، فبينما كانت وسيلة الأستاذ القوة عن طريق الثورة وإبعاد الحكام المستبدين الطغاة ولو بالإغتيال، كانت وسيلة التلميذ أن الثورة أو النهضة التى لا تؤازرها تربية، أو تعليم وعلم وعلماء لا تلبث أن تخمد وينتهى أثرها.

كانت أداته استنهاض الهمم بالدين، وأخذ الشيخ الإمام يعمل على تحقيق غايته فى الإطلاع خصب منهجه - بالتدرج وذلك من خلال ما تولاه من مراكز، وما أسسه من مؤسسات، وما ألقاه من دروس، وما كتبه من مقالات، وما استصدره من فتاوى وأحكام، وقد أعانه على ذلك ما سلح به نفسه من ألوان العلوم والمعارف، وما اكتسبه من تجارب مر بها خلال تجواله فى بلاد وأمصار متعددة، وفى منفاه بعد اصطدامه مع السلطات المستبدية الحاكمة، وقد خرج من ذلك كله بقناعة أكيدة هى أن أسلم طريق للمضى فى دعوته التجديدية هو البعد عن السياسة، والبدء بالعلم الدينى والعلم العام.

وقد هيات له أعماله التى تولاهها وتدرج فيها حتى وصل إلى منصب «المفتى العام» - وهو من المناصب الخطيرة فى الامة الإسلامية - فكان لاجتهاده ومنهجه التحررى أثره فى تطهير العقيدة من الخرافات والأوهام،

وتوجيه الناس لأن يتحركوا بعقولهم وفقا لما يحقق لهم مصالحهم فى ضوء قواعدهم الشرعية، فيصححوا سلوكهم وينقوه من البدع والانحرافات وبذلك يقتربوا من الأسس التى جاء بها الإسلام، ويقبلوا على العلوم الدينية ودنيوية بما يضيء طريقهم ويحقق لهم الحرية والاستقلال.

ولقد ظهر ذلك واضحا وجليا حينما تولى منصب الإفتاء فى مصر، فكانت له فتاويه الجريئة الصحيحة المستنيرة التى ترتبط أكثر ما ترتبط بالفهم الصحيح لأصول الدين تيسيرا للمسلمين فى فهم أمور دينهم فهما صحيحا يتمشى مع بساطة الدعوة وقوتها الوجدانية والفكرية.

كان منهجه ورؤيته العصرية ألا يتقيد بقول قاله المفسرون السابقون، بل انطلق فى تفسيره من مقتضيات ثراء علمه ولغته وبصيرته ومن منطلقات القرآن والحديث وما تؤديه التراكيب، وما يحمله القرآن من معان وعبر تتصل بالحياة والعلوم مما لم يتعرض له السابقون واضعا نصب عينيه مراعاة المصالح ودرء المفاسد تحقيق صالح المسلمين عامة.

وقد ساعده هذا المنهج القائم على المرونة والتجديد على استصدار الكثير من الفتاوى والأحكام، واعتنى بالرد على الشبهات التى وردت وأثيرت وشوهت وجه الإسلام الصحيح.

إن تحاليل فتاوى الشيخ الإمام فى هذا العصر الذى نعيش فيه تثير قضية هامة تدور فى مضمونها حول الجدوى والفائدة من هذا التحليل، وما قيمة الردود المعرفى والثقافى لها؟

إن عملية كهذه لا بد وأن تقودنا إلى البحث عن الذات واكتشافها، ومحاولة تأصيل الهوية إمعانا فى تأكيدها، إنها محاولة للكشف عن الوعى والإدراك لجماعة عاشت تاريخيا فى زمن معين، وفى مكان معين، وإذا كنا نحن الخلف ننظر إلى ما تركه السلف إما نظرة إجلال وإعلاء وتقدير، وإما نظرة سخرية واستهزاء واستنكار دون أن نكون مسلحين بأودات ومفاهيم العصر التى تمكننا من الحكم على ذلك التراث حكما موضوعيا، فإن محاولتنا هذه معتمدة على آليات المنهجية الجديدة فى التحليل والنقد سنحاول أن نستخرج من النص المأثور (من كلماته ورموزه وأحكامه) ما يمكن أن يكون عوننا لنا فى حاضرتنا ومستقبلنا، أن النص الباقى بعد انتهاء حياة كاتبه هو الوسيلة الوحيدة التى يمكننا من خلالها بعث الحياة فى تاريخ مضى لنعرف المفاهيم والمدرجات التى كانت تحكم الوعى الجماعى والتى لا بد وأن تقود إلى ما يسمى بضمير الأمة، وإذا كنا الآن فى عصر نحاول فيه تثبيت هويتنا التى يحاولون تشكيكنا فى جدواها ومضمونها فإن إعادة بعث الجوانب الإيجابية من تراثنا وإعمال الفكر المستنير فيه وتحليله كشخص مادية ماثلة أمامنا هو الوسيلة الأكيدة لتعميق شعورنا بالذات والدفاع عنها والحفاظ عليها رغم كل محاولات التغريب المادية والمعنوية.

وعلى ذلك فسوف تعتمد دراستنا وتحليلنا لفتاوى الإمام على تحليل المفاهيم الأساسية فى الدراسة تحليلا لغويا، ثم تحليلا تاريخيا نحاول من خلاله تحليل وقائع وأحداث وظروف الفتاوى، إذ من المعروف أن الحكم يتأثر بوقائع ومجريات سياسية واجتماعية إلى جانب مؤثراته الدينية وهى المؤثرات الأصلية، هذا إلى جانب التحليل الدينى لمشروعه الفقهى، وإبراز الأصول والقواعد العامة التى استند إليها الإمام فى إجهاده واعتمد عليها فى أحكامه وفتاويه.

## وسوف تتناول دراستنا الموضوعات الآتية:

- ١ - تحليل مفاهيم الإفتاء والاجتهاد موضحين علاقتها بالشرعة والتراث عند الشيخ الإمام محمد عبده.
  - ٢ - منهج الإمام فى استصدار الفتاوى والأسس التى استند إليها فى استصدار الحكم الفقهى كليا أو جزئيا.
  - ٣ - فتاوى الشيخ الإمام بين المحافظة والليبرالية.
  - ٤ - نماذج وأمثلة من تفسيره واجتهاده.
- فتاوى الإمام من منظور نقدى.



## ماذا بقى من رسالة «محمد عبده» فى الفكر الدينى المعاصر؟

أ. د. عفت الشرقاوى

لو أتيح لمتأمل منصف لرسالة «محمد عبده»، وهو يعيش جوانبها الروحية والاجتماعية الرجعية فى أوائل هذا القرن - أن يمد بصره متسائلا، سابقا لزمانه بقرن كامل عن آثار هذا المصلح العظيم فى توجيه الفكر والثقافة فى ختام هذا القرن العشرين، هل كان يتوقع ما آل إليه الأمر عند منعطف القرن بين مثقفى الأمة؟ ثم ماذا كان يمكن أن يكون عليه الحال لو تحققت آمال الشيخ، وتحقق المشروع الإصلاحى الذى حرص عليه؟

ماذا كان يريد الإمام حقا؟ وكيف كان من الممكن تحقيق خطته فى الإصلاح على الوجه الأكمل؟ ماذا تحقق فعلا من أحلامه المستنيرة خلال مائة عام كاملة؟ وماذا كان حصاد هذه الرحلة المثوية فى الختام لتحقيق آمال الأمة؟ وماذا كان من تفاعل مثقفىها مع رسالة الإمام؟

إن خلافا كبيرا يقع بين المفكرين حين يحاولون الإجابة عن هذا السؤال، فهناك من يقول: إن جهود محمد عبده فى تجديد التفكير الدينى، وما يرتبط بذلك من الإصلاح الاجتماعى كان فى جوهرها صياغة كلامية جديدة لإحياء المفهوم الاجتماعى للدين، وهو بذل يعد من أهم الرواد الذين قاموا بدور الطليعة فى النقد الاجتماعى البناء، والذين دعوا إلى تقبل بعض العناصر الثقافية التى أنتجتها الحضارة الغربية، وما دامت لا تمثل تعارضا أساسيا مع جوهر الفكرة الإسلامية، ولكنهم فى الوقت نفسه قاموا بدور المحافظة على العناصر الحضارية الأصيلة، وقاموا بعملية التقييم والضبط الواعى لكل ما ينفذ إلى مجتمعنا من قيم جديدة، ومن هنا جنبوا الأمة شر القلق والحيرة والضياح والتذبذب بين جديد لا يمت إلى ماضينا بأية صلة، وبين واقعنا النفسى الذى يجذبنا بشدة إلى تراثنا الحضارى.

ومع ذلك فقد اختلفت الآراء فى دور محمد عبده وزملائه من الرواد، وقد وصف هذا المصلح العظيم فى بعض البيئات المتخلفة عن ركب الإصلاح بأنه مسرف فى التقدمية، فعال فى الاستجابة للقيم الغربية، بل هناك من لا يتردد فى إدانة فكر الإمام إدانة صريحة ووصفه بأنه منهزم روحيا وفكريا أمام الغرب بحيث صار تفسيره للقرآن الكريم فى زعمهم وسيلة خطيرة فى إخضاع المسلمين نهائيا للغرب وأفكاره وأنظمتهم، بل إن هناك أيضا من قال إن جميع أفكار العلمانية وما يشابهها عد كتاب القرن العشرين خرجت من عباءة محمد عبده الإسلامية.

لقد كان «محمد عبده» صاحب مشروع تربوى يهدف فى جوهره إلى سد الفجوة التى نعانى منها بين

التعليم المدني والتعليم الدينى، والتي تعبر عن ثنائية ثقافية حادة بين شباب الأمة، فأين آثار هذا المشروع فى خطتنا التربوية؟ وما حصاد مشروع الإمام بعد مائة عام؟

أليست تلك أسئلة مشروعة جدية بالاعتبار، حتى نتبين وقع أقدامنا على الطريق؟

ولعلنا نسأل أنفسنا بعد ذلك: هل نحن نسير حقا فى مناحى الحياة المختلفة فى خطوط مستقيمة، تتجاوز بنا مراحل التقدم الثقافى مرحلة بعد مرحلة، وتفيد من جهود المصلحين الكبار، أم ترانا ندور حول أنفسنا، ونثير نفس الأسئلة عاما بعد عام، وقرنا بعد قرن، نتحرك فى تيه الدوائر المفرغة؟

إن هذه الورقة تطرح سؤالين:

الأول: هل صحيح ما يدعى أن الوضع الفكرى للموقف الكلامى فى الوقت الحاضر هو سبب هذه الأزمة، ذات الطابع الثنائى الذى تقف فيه الأطراف المتضادة على طرفى نقيض؟ لقد دعا الإمام إلى التجديد والاجتهاد العقلى لبث عناصر الحركة الجديدة فى مناهج تفكيرنا الكلامى والتشريعى، فهل لاقت دعوة الإمام استجابة جادة، أم أن هناك ما يشبه النكسة عن إرهابات الاستنارة التى بشر بها مشروع الإمام.

الثانى: إذا كان ذلك كذلك، فما معوقات حركة التقدم الحقيقى فى فكرنا الكلامى المعاصر، وكيف ندفع باجتهاد المجتهدين نحو الحركة والتقدم، حتى نلائم بين الروحى والدينى فى حياتنا المعاصرة؟

لقد كان الشيخ محمد عبده قدسى الروح، سليم الفطرة، معدا بتربيته الصوفية لورثة هداية النبوة، كما وصفه تلاميذه ومعاصروه، وكان من اجتهاده الفكرى قدرته الخاصة على الربط بين معانى الآيات القرآنية التى يفسرها، ومشكلات الواقع الاجتماعى الذى تعاني منه الأمة، ليحث الشباب دائما فيما يقول ويكتب على العلم والعمل، واقتحام المستقبل، والبعد عن الخرافات التى تشل حركة التقدم، والصبر، والثقة بالنفس، فهل وصلت رسالة الإمام إلى مشارف القرن الحادى والعشرين على الوجه الذى أراده الإمام؟

سؤال تطرحه هذه الورقة لتحاول الوصول إلى الأسباب التى أدت إلى هذه النتيجة، سواء أكان ذلك من واقع الظروف الخارجية التى أحاطت بهذه الرسالة، أم من طبيعة التركيب الداخلى لمضمون الرسالة نفسها.

## موقف الشيخ محمد عبده من العقل والنقل

د. رجاء أحمد على

### تمهيد :-

يدلنا استقراء التاريخ على أن هناك صراعاً مستمداً بين العقل والنقل، هذا الصراع يظهر بصورة واضحة في العصور المتخلفة، وخير مثال على ذلك العصور الوسطى المسيحية وما حدث فيها من انهيار في جميع نواحي الحياة، أيضاً نجد هذا الصراع واضحاً في العصور الحديثة وقد ترك رواسبه في الشرق الإسلامي، حيث نجد العقل وقد تعرض للنقد والتجريح والإضطهاد من قبل من يطلقون على أنفسهم حماة الدين.

وقبل أن نشرع البحث في بيان مقام العقل والنقل في فكر الشيخ محمد عبده؛ يلح علينا تساؤل لم الصراع بين العقل والنقل؟

بادئ ذي بدء أقول أن هناك عاملان إذا توافرا كان هناك استعباداً واضطهاداً للعقل.

أولها: أن يتهياً لرجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وإيذاء رواده.

ثانيهما: أن يوجد عقل يقوى على اقتحام المنطقة المحرمة ويكتشف مجهول أو ينكر مألوف، وعندئذ يصبح بفضل جرئته أهلاً لإضطهاد خصومه.

لذلك فقد قامت حركات إصلاحية تنويرية في الشرق الإسلامي جعلت معولها العقل والشرعية السمحة لمواجهة كل فساد، ومن هذه الحركات الإصلاحية تلك التي قام بها الشيخ محمد عبده والتي كان لها أثرها الواضح فشملت كل مناحي الحياة، فهي دعوه لتحرير الفكر والعقل والمجتمع بأسره من ربة التقليد والجمود.

### محمد عبده بين العقل والنقل:

إذا كانت حركة الشيخ محمد عبده هي بمثابة تنوير ديني، فأول ما دعى إليه إعمال العقل والروية والتأمل في كل ما يحيطنا من الداخل - التراث - ومن الخارج - المعاصرة، وعلى هذا كانت أهمية العقل عند شيخنا الإمام، والذي كان يعتقد فيه ما قاله ديكارت أنه أعدل الأشياء قسمه بين الناس، ولكي يقيم صرح هذا العقل كان عليه أن يتخلص من تلك الأوهام أو الأوثان التي تقف حجر عثرة في سبيل إقامة هذا الصرح، فكانت هذه الأوهام بمثابة أمراض مستوطنة ومستشرية في المجتمع الإسلامي، فكان لابد من علاجها بواسطة العقل، لكن هل بالفعل استطاع الأستاذ الإمام أن يتمسك بالعقل حتى نهاية المطاف، أم أنه تأرجح بين العقل والنقل؟، سوف نجيب عن هذا التساؤل من خلال عرضنا لهذه الأمراض وكيفية علاج الشيخ لها.

لقد أعلى الشيخ محمد عبده من شأن العقل، واستمد هذه المكانة من القرآن الكريم، فالعقل مناط التكريم الذي كرم الله به الإنسان وفضله على كثير من خلقه، فالإنسان كما عرفه أرسطو «أنه حيوان اجتماعي» فهو يعيش في مجتمع لكنه لم يعط من الإلهام والوجدان ما يكفي لهذه الحياة الاجتماعية، فجهاه الله هداية أعلى



من هداية الحس والإلهام وهى العقل، لذلك فإن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، والنظر هو وسيلة الإيمان الصحيح.

بل أكثر من ذلك نجد الإمام وقد وضع العقل فى مكانه رفيعة حيث بين أنه إذا تعارض العقل والنقل نأخذ بما دل عليه العقل، أو نأول النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل، فلقد تأخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، لقد جعل الإمام العقل شرطاً أساسياً فى صحة الإيمان، من هنا نستطيع القول بأن «أعقل كى تؤمن» من أهم القضايا التى آمن بها محمد عبده، فالمرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به.

هذا إن دل على شىء إنما يدل على رفض الشيخ الإمام للتقليد، فرفض التقليد هو أول أعمال للعقل وهنا يظهر أول مرض من الأمراض التى عالجها الأستاذ الإمام.

### محمد عبده والتقليد:

تحرير الفكر من قيد التقليد كان واحد من أمرين دعى إليهما الشيخ محمد عبده، بل نجده وقد بين خطورة التقليد على الإيمان فبين أن نوعين من الإيمان، أولهما: إيمان الاعتقاد وهو ذلك النوع الذى ينشأ عن التقليد وقلما ينشأ عنه عمل، أما النوع الثانى فهو إيمان الإذعان الذى ينبه النفس دائماً إلى تدعنه له ويعيشها دائماً إلى العمل به.

لقد حاول محمد عبده أن يضع تياراً جديداً حاول من خلاله التخلص من تيارين انتشرا فى المجتمع هما تيار التقليد والجمود القابع على الصدور والذى استقطب العديد من أبناء الأمة، كذلك التخلص من تيار التغريب الذى لا يقل خطوره عن التيار التقليدى، والذى استقطب بدوره مثقفى الأمة الذين انبهروا بالغرب، وفيما أرى أن نشأة هذه التيارات التقليدية - سواء كان تقليد للقديم أو للجديد - كانت رد فعل ضرورية للأزمة التى كانت تعيشها الثقافة بوجه عام من خلال مؤسساتها المتعددة، والتى كانت هى نفسها - المؤسسات - تبث تلك التيارات الخطيرة على المجتمع فالأزهر والمدارس الأميرية - تمثل التيار التقليدى الجامد - والمدارس الأجنبية - تمثل التيار التغريبى، من هنا كان لابد من قيام تيار معتدل، هو الذى أطلق عليه التيار السلفى العقلانى ذلك التيار الذى نادى به الأستاذ الإمام.

وبناءً على الثورة التى أشعلها الشيخ الإمام على التقليد والمقلدين كان لازماً عليه أن يكشف عن مشروعه التنويرى والذى من خلاله يقضى على الآفة الكبرى - أعنى التقليد -، أن أهم ما فى مشروعه هو الإصلاح الشامل لكل مناحى الحياة وأولها إصلاح التعليم.

### موقف محمد عبده من التعليم:

كان اللقاء الأول لمحمد عبده مع التعليم فى الجامع الأحمدي، هنا تجلت النزعة العقلية النقدية عند شيخنا الإمام ويمكن أن استعير العبارة التى قالها الأستاذ العقاد فى العالم العربى، استعيرها وأخلعها على الشيخ الإمام إذ يقول: أنه مارد خرج من القمقم ولن يعود إليه، وكان فى الحق مارداً هائلاً يتململ فى الأسر ليخرج من قمقمه المظلم المحصور، لقد ذهب المارد إلى الجامع الأحمدي، لكنه لم يطق صبراً بتلك الطريقة العقيمة فى التعليم، ففر هارباً وخرج من قمقمه ورفض هذا النوع من التعليم.

كان هذا أول لقاء للأستاذ مع التعليم المصرى، وعندما ذهب إلى الأزهر تبين له أن الأزهر ليس أسعد حالا من

الجامع الأحمدي، فعلى الرغم من أن الأزهر من المؤسسات الهامة والخطيرة والتي كان لها - ولا يزال - أثرها الواضح والخطير على كيان الأمة، فعلى الرغم من خطورته كان يضيح بالفوضى، وعلى ذلك كان لابد من حركة إصلاحية له تهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تقديم الدين بصورته الصحيحة بعيداً عن الجمود والدجماطيقية، بعيداً عن الإنحلال والقيود التي تجرنا إلى العصور المظلمة وعلى هذا وجد الأستاذ الإمام أن إصلاح الأزهر ضرورة ملحة إذا أردنا أن نصلح شأن الأمة.

### إصلاح الأزهر:

لقد عرض لنا الشيخ الإمام صورة ما كان عليه الأزهر من جمود، ونوع العلوم التي كانت تدرس فيه وطريقة القائمين على الدرس، وطبيعة المنهج الذي يدرس، لقد جعل الفقهاء كتبهم على علاتها أساس الدين ولم يخلجوا من قولهم أنه يجب العمل بما فيها وأن عارض الكتاب والسنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث وانحصرت أنظارهم في كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة.

ويرجع الأستاذ الإمام أسباب الجمود في الأزهر وفي غيره من المؤسسات إما إلى عدو للمسلمين طالب لخفض شأنهم واستعبادهم، وإما محب جاهل يظن خيراً ويعمل شراً، وقد رأى الشيخ الإمام أن بقاء الأزهر متداعياً على حاله في هذا العصر محال، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم تخريبه، وعلى ذلك وضع الشيخ محمد عبده لائحة لإصلاح هذا الصرح بما يتناسب مع مكانته العظيمة عند المسلمين.

بيد أن قائمة الإصلاح التي وضعها الشيخ الإمام لمعالجة الأزهر والتي أعمل عقله في وضعها لم تلق قبولاً من القائمين على الأزهر، ذلك لأنها تتعارض مع مصالحهم الخاصة، لكنه حاول جاهداً تحقيق هذه الأهداف على الرغم من جمود القائمين على هذه المؤسسة، مما أثار في نفسه تأرجحاً بين التفاؤل والتشاؤم حين قال: أننى أرى في هذه الشجرة الجرداء ورقات خضر فلا أدري أهى بقايا الحياة الأولى أم هى بدء حياة جديدة.

### إصلاح الكتاتيب والمدارس الأميرية:

لقد كانت نظرة الإمام للتعليم نظرة شاملة كاملة تشمل كل جوانب العملية التعليمية، وهذا الاتجاه الإصلاحى للتعليم شمل أقطار كثيرة فنجدته وقد وضع لائحة لإصلاح التعليم العثماني، وثانيه لإصلاح التعليم في القطر السورى، بالإضافة إلى وضعه مشروعا متكاملأ لإصلاح التعليم فى مصر، وبين أنه إذا كان الأزهر يحتاج إلى إصلاح، فلا بد أن ترجع المسألة التعليمية إلى بدايتها، فننظر إلى التعليم فى الكتاتيب باعتبارها المكان الذى يلتقى فيه التلميذ لأول مرة بالتعليم ومن ثم لابد أن نجعل البداية صحيحة كى تستقيم العملية التعليمية، فإذا كانت البذور صالحة لابد وبالضرورة أن يستوى العود وتطرح ثماراً جيدة.

نظر أيضاً إلى المدارس الأميرية والأجنبية والكتاتيب الأهلية والمدارس التجهيزية والعليا وأيضاً دار العلوم تلك الدار التى كان يجب أن يكون خريجها استاذاً فى العلوم العربية والدينية، إلا أننا لا نجد خريجها أهلاً لتحقيق هذا الهدف، ويرجع ذلك إلى القائمين عليها، فلا يقيمون عليها من النظار إلا جاهلاً بالدين واللغة العربية، وعلى ذلك فقد وضع خطة للإصلاح، هى خطة نحن الآن فى أمس الحاجة إلى تحقيقها وتطبيقها على نظامنا التعليمى المعاصر.

فخطته تهدف أولاً وقبل كل شيء حذف الحشو الموجود فى المناهج، وإضافة علوم جديدة يستفيد منها التلميذ، كذلك عدم معاملة التلميذ بالقسوة والإهانة حتى نعى فيه الكرامة والإعتزاز بالنفس، كذلك النظر فى



القائمين على التدريس ومراقبتهم وأن نبث في نفوسهم حب هذه المهنة وأن يجعل همه الأكبر هو مستقبل الجيل الذي يعلمه وليس الحصول على الراتب الشهري، فلكى تصح العملية التعليمية وتحقق هدفها الذى يجب أن يتمثل فى حياة كريمة للإنسان بما هو إنسان له كينونته وذاتيته المتميزة عن الآخر، وتجعله صاحب نظره فى كل ما يحيطه، وبذلك يصبح - ليس كما قال محمد عبده - آله للصانع - الذى هو الحاكم - أو البدن للرأس - التى هى الحاكم أيضا - بل أقول ليصبح الإنسان هو الآلة والصانع، والبدن والرأس فى آن واحد.

هذه إذا نظرة عقلية متفهمة لطبيعة التعليم، ولكن مما يؤخذ على الشيخ الإمام والذى يؤكد على وجود مسحة محافظة على فكرة أن عاب على المسلمين إرسال أولادهم إلى مدارس أجنبية طمعا منهم - كما يقول الشيخ - فى تعليمهم علوم مظنون فى نفعها فى معيشتهم أو تحصيلهم بعض اللغات التى يحسبونها ضرورية لسعادتهم فى مستقبل حياتهم، وكأنه هنا يقول أنه لا ضروره من تعليم اللغات فى الوقت الذى تعلم هو نفسه اللغة الفرنسية، ورأى أن تعلمها شىء ضرورى، فلكى تأمن عدوك لابد أن تعرف لغته كى تعرف كيفية تفكيره، وقد برر الشيخ محمد عبده موقفه هذا بأنه يخاف على الدين وأن دخول هؤلاء التلاميذ تلك المدارس يمثل خطراً على العقيدة، وأنا لا أعتقد ذلك فإن العلم والمعرفة لا خطوره منهما على الدين ما دام هناك مراقبه وتوجيه من الأسرة، وكما قال الشيخ نفسه أن الآباء عليهم العبء الأكبر فى توجيه أولادهم وإرشادهم.

#### موقف الشيخ محمد عبده من النقد والانتقاد:

إذا كان الشيخ الإمام قد ثار على التقليد والجمود ولم يقبل شىء على أنه حق ما لم يكن كذلك، فإن هذا نتيجة ضرورية لتلك النزعة النقدية التى ظهرت واضحة فى مواطن كثيرة من فكر محمد عبده، فهو يرى أن الانتقاد نفثه من الروح الإلهى فى صدور البشر تظهر فى مناطقهم سوقا للناقص إلى الكمال وتنبئها يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به.

وقد بين الشيخ الإمام أنواع النقد واختلافهم باختلاف مآربهم، ومهما كان الاختلاف فإن الانتقاد شىء ضرورى، لأنه لولا الانتقاد ما شب علم عن نشأته، ولا امتد ملك عن نبته، ترى لو أغفل العلماء عن نقد الآراء وأهملوا البحث فى وجوه المزاعم أكانت تتسع دائرة العلم؟

#### موقف الشيخ محمد عبده من النص المأثور:

هنا وفى هذا الموضوع تتجلى النزعة العقلية عند أستاذنا الإمام، فنجدده وقد ميز بين نوعين من النص المأثور، نص مأثور يعرف مصدره ويثق به ويقره ويعترف به، ولم يرق إليه الشك بأى حال من الأحوال، لأنه نص يرتفع به عن منازل الجدل، هذا النص الموثوق به هو القرآن الكريم، أما هناك نوع آخر من النصوص لا يرى الشيخ لها حصانه تعالى من شأنه على حجة العقل الذى هو أفضل القوى الإنسانية على الإطلاق.

فلا نستطيع أن نتحقق من السند، وكما قال الشيخ: ما قيمة سند لا أعرف بنفسى رجاله ولا أحوالهم ولا مكانهم من الثقة والضبط، فليس لهؤلاء أن يلزموا غيرهم ما يثبت عندهم، فإن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حاله خاصة به؛ لا يمكن لغيره أن يشعر بها، وهذا تأكيداً من الشيخ على رفضه للتقليد، وأيضاً دعوته إلى ضرورة الرجوع إلى المصدر الأساسى للدين، فكما يقول ماكلفك الله باتباع هؤلاء (الأئمة) حتى لو مت ولم تعلم بوجودهم لما سألك الله تعالى يوم الحساب عنهم.



## القرآن ونظريات العلم:

تعد هذه المشكلة من الموضوعات الهامة والتي دار حولها الكثير من الجدل والمناقشات، هل القرآن كتاب فى العلم، أم ماذا؟

يذهب البعض إلى النظر إلى القرآن الكريم على اعتبار أنه مصدراً لكل علم وفن، معنى ذلك أن الله قد أنزل القرآن ليحدث الناس عن نظريات العلم وأنواع المعارف، وهذا رأى فيما أرى قد يكون له أثره الخطير، ذلك إذا وضعنا فى الاعتبار أن العلم فى تغير مستمر، وأن ما يقره العلم اليوم حقيقة قد يصبح غداً خرافة، أضف إلى ذلك أنه لو فرضنا أن القرآن الكريم يجرى النظريات العلمية، فلا داعى إذاً للمعامل والمختبرات ولا حاجة لنا إلى النظر العقلى الذى أوصى الكتاب الكريم عليه، لذلك نجد الشيخ محمد عبده وقد أثر اعتبار القرآن الكريم (كتاب دين) فى الجوهر.

فالقرآن لا يحدد قواعد للطبيعة وعلومها، ولو كان وظيفة البنى أن يبين العلوم الفلكية لكان يجب أن تعطل مواهب الحس والعقل، ونقول أن ما عرض له القرآن من إشارات علمية فإن مقصده منها العظة والعبرة لا تقرير حقائق ونظريات، فتعظيماً من الشيخ محمد عبده للقرآن الكريم وإجلالاً له وتقديساً له ارتفع به - وهو كذلك - عن أن يكون كتاباً فى العلوم المختلفة.

## موقف الأستاذ الإمام من التصوف:

لقد كان للأستاذ الإمام موقفاً عقلياً رافضياً للتصوف، لكننا نجد فى نفس الوقت قد دافع عن التصوف دفاعاً مستميتاً، فكيف لنا أن نفسر هذه الأزواجية فى موقف الأستاذ الإمام؟

إننا إذا بحثنا فى آثار الشيخ محمد عبده لسوف نجد نفحات صوفية أثرت فى مجريات حياته الفكرية تأثيراً حقيقياً ونجده قد عرف التصوف بأنه الدين، وأنه بالتصوف يستطيع أن يقهر كل فساد، فقال إذا يثست من إصلاح الأزهر فإننى انتقى عشرة من طلبة العلم وأربهم تربية صوفية، هكذا كان للتصوف عنده مكانه سامية وشأناً عظيماً، إلا أننا نجد قد هاجم الطرق الصوفية واعتبرها بمثابة بلاء ابتلى به المسلمين.

معنى هذا أن رفض هذا النوع من التصوف الذى يبعد عن نقاء الدين وطهارته، فأصحاب الطرق قد شوهوا التصوف وصارت رسومهم أشبه بالمعاصى والأهواء.

وهناك عادات كثيرة ارتبطت بالطرق الصوفية، منها تقديس الأولياء والتفرغ إليهم، فإن هذا العمل من أعمال الوثنيين وأن الإسلام يأباه، فهؤلاء أشبه ما يكونوا بعبدة للقبور، وأيضاً يتعلق بالطرق الصوفية الموالد، التى هى بمثابة أسواق للفسوق.

هكذا رفض الشيخ محمد عبده أى نوع من الفكر أو السلوك الذى يخل بالدين ويبعده عن نقائه، ولهذا رفض الصوفية، وأشاد بالتصوف كرياضة نفسية وأخلاقية.

## موقف الأستاذ الإمام من السحر:

يعد السحر من الموضوعات التى تثير جدلاً كثيراً فى جميع الأوساط، فهى مرض خبيث يسرى عند الكثيرين لكن كيف عالج الإمام هذا المرض؟

وكما سبق أن بينا أن للإمام إجماع عقلى نقدى يتجلى فى كثير من الأمور التى تناولها وعلى رأسها هذه المسألة (السحر) فعندما تناول مسألة سحر الرسول عليه السلام نفى عنه السحر ذلك لأنه نظر إلى السحر على أنه

يقع على العقل لا البدن، ومن هذا المنطلق كان نفيه له، وذلك لأنه يتنافى وعصمة الأنبياء، بل أنه ذهب إلى أن السحر هو نوع من الخداع لا حقيقة له، ورفض أن يكون جزءاً من العقيدة الدينية، بل صرح بأنه من الأمور العادية والعلوم الإنسانية، فهو متروك إلى بحوث الناس وتقدم معلوماتهم عنه وهو أشبه بعمل الساسة في الحكومات.

ولسنا بصدد مناقشة السحر وهل هو واقع حقيقى أم أنه ضرب من الخيال، بل إننا نريد أن نوضح أن هذه المسألة وأن كان لها أثراً خطيراً على المجتمع نجد الشيخ وقد تناولها من منظور عقلى، لكنه لم يستمر فيه كثيراً بل نجده وقد أبدى بعض التراجع عن هذه الفكرة عندما قال: وهذا لا يستلزم نفي السحر.

### موقف الشيخ محمد عبده من مشكلات المرأة:

إذا كانت الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع، فإن المرأة هي النواة الأولى للأسرة، وعلى هذا إذا صلح حال المرأة صلح حال المجتمع، وإذا كنا نجد أن هناك قهراً وإضطهاداً يقع على المرأة منذ زمن طويل، فكان لابد لها من نصير، وقد كان محمد عبده من أنصار المرأة، نظر إليها وإلى مشكلاتها من منظور عقلى، نظر إليها باعتبارها إنساناً كاملاً له الحق في الحياة الكريمة، ومن ثم تناول الكثير من القضايا التي تمس المرأة وتمس إنسانية هذا الكائن المفترى عليه.

### أ - حق المرأة فى المساواة:

أول القضايا التي أهتم بها قضيه المساواة بين المرأة والرجل، تلك المساواة التي أكد عليها القرآن الكريم ورفضها المجتمع الشرقى، لقد كرم الإسلام المرأة وجعلها في مكانة سامية، وبين أنه لا فرق بين المرأة والرجل وأكد ذلك في الخطاب التكليفى، فهما سواء فيما يجب عليهما من فرائض، كذلك إذا نظرنا إلى الناحية البيولوجية نجد أنها واحدة عند الرجل والمرأة، فكلاهما خلق مادم واحد، ولم يذكر القرآن أن الرجل خلق من مادة تختلف عن المادة التي خلقت منها المرأة.

إننا نجد موقفاً تقدماً من الشيخ محمد عبده تجاه المرأة في هذه القضية، لكننا سرعان ما نجد مسحه محافظه قد سيطرت عليه أو تظهر في كثير من أفكاره منها على سبيل المثال رباطه المرأة بالرجل، وأن المرأة بدون الرجل الذى يدافع عنها وعن حقوقها لضاعت وضاع أولادها، كذلك في تفسيره لتحريم زواج المسلمة من كتابى، فبين أن هذا التحريم يرجع إلى عدم قدرتها على اقناع زوجها بما هي عليه، وقدرته هو على اقناعها وجذبها إلى دينه، مع أن المتعارف عليه والذى يمثل بديهه لا يحتاج إلى أدنى تفكير هو أن تحريم الزواج يرجع إلى نسبة الأولاد تكون للأب وليس للأم.

هذا التفسير من جانب الشيخ محمد عبده إن دل على شىء إنما يدل على أفكاره الجوانيه التي يغلب عليها المسحة المحافظة وإن حاول في كثير من الأحيان أن يخفيها.

### ب - تعليم المرأة:

إذا كنا قد بينا أن ثمة مساواة بين الرجل والمرأة فأن أولى متطلبات هذه المساواة حق المرأة في التعليم فلقد رسم محمد عبده صوره للجهل والخرافة الذى كانت تعيشه المرأة، وينفى محمد عبده أن يكون هذا الجهل ناتج عن العفة والحياء كما كان يذهب أعداء تعليم المرأة، وطالب من النساء المستنيرات في المجتمع بدلاً من أن يقمن صالونات تستقبل عليهن القوم، أن يقوموا بتعليم المرأة، لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمه.

جـ - تعدد الزوجات:

من أهم القضايا التي كان لها أثرها الواضح والخطير على الأسرة قضية تعدد الزوجات، ولقد أوضح الإمام أن التعدد على الرغم من وروده في القرآن الكريم إلا أنه لم يترك دون تحديد، فقد وضعت شروطاً لإباحة التعدد بل إننا نجد في سورة واحدة إباحة التعدد وتحريمه في آن واحد.

د - الطلاق:

عرض الشيخ لهذه المشكلة ونظر إليها من منظور عقلي وبين أن الطلاق ليس كما قال الفقهاء مجرد التلفظ بهذا اللفظ، بل هو في المرتبة الأولى يعتمد على النية، فرب رجل يناقش زوجته في شؤون البيت فيرد على لسانه في وقت الغضب الحلف بالطلاق، لذلك لا يجب الالتفات إلى اللفظ، ولقد أعطى الشيخ للمرأة الحق في طلب الطلاق وحدود الحالات التي يصبح فيها حق مجاب لها.

هكذا حاول الأستاذ الإمام أن ينصف المرأة ويكون نصيراً لها ناظراً لها ولمشكلاتها من منظور عقلاني وإن كان يتراجع عنه في بعض الأحيان.



## التوفيقية عند محمد عبده وجدلية التاريخ

د. عصام عبد الله

- ١ -

ينطلق هذا البحث من الإمام محمد عبده باعتباره سلطة مرجعية كبيرة، لا يمكن إلا ابتداءً منها أن تأتي بفكر جديد يجابه المستجدات الفكرية والحضارية في القرن الحادى والعشرين.

فهو يمثل ذروة التوفيقية المتوازنة والمكافئة وقمتها، والقمة يجب أن تقودنا إلى قمم أخرى وإلا توقف الفكر وتجمد العقل، ومن ثم فإن تجاوز توفيقه الإمام دون إلقائه ضرورة لاستشراف الجديد والقادم.

ويزعم هذا البحث أن «التوفيقية» لم تقتل بحثاً وإنما قتلت من كثرة الكلام! فحتى اليوم لم نبحثها بشكل علمى وجذرى ونقدى حتى النهاية، ومن هنا ستظل مطروحة على الفكر العربى فى القرن القادم، لأن ما لا نستطيع أن نحله عملياً، فلا نكون قد حللنا اشكاليته نظرياً.

ولا يمكن فيما يتعلق بقضايا العقل حرق المراحل، ولقد حاول البعض حرقها بالفعل والقفز فوق مرحلة النهضة العربية الحديثة - والإمام محمد عبده تحديداً - فما أفلحوا إلا فى حرق أنفسهم، وما نشهده اليوم ما هو إلا إحدى نتائج هذه المحاولة (حرق المراحل).

- ٢ -

مع انهيار واختفاق مختلف الصيغ والمركبات التوفيقية: بين الدين والقوميه، التراث والمعاصرة، الشريعة والعلمنة... وما إلى ذلك من تعارضات محتملة فى الواقع العربى، وناجمة عن تعددياته المتشابكة، أصبحنا نشهد اليوم - وبشكل لم يسبق له مثيل - مواجهة مصيره حادة ومتصاعدة بين ما يعرف بـ «التيار الأصولى» وما يعرف بـ «التيار التحديثى».

والسؤال هو: هل ستنتهى هذه المواجهة المتصاعدة هذه المرة إلى حسم قاطع لأحد الطرفين، وبتر واجتثاث للتيار الآخر، أم أن هذه المواجهة على ضراوتها ستنتهى فى نهاية المطاف إلى صغية توفيقية جديدة بينهما، كما حدث فى مراحل تاريخية سابقة - قديماً وحديثاً - بفعل قوة النهج والإرث التوفيقى فى تراثنا وفى بنية الفكر العربى، وهو النهج والإرث القائم على التعريب بين المتعارضات والأضداد، أياً كانت حدة التباعد أو التناقض بينهما.

- ٣ -

ليس هذا البحث دعوة إلى التوفيقية، وإنما محاولة لتشخيص أهم نزعة فكرية وسمت الفكر العربى والإسلامى بطابعها قديماً وحديثاً، الأمر الذى تطلب فهما متعمقاً لها ولأسباب انتشارها وتأثيرها البالغ، من خلال فلسفة

محمد عبده، كما أنه نقد مستفيض لها وتبيان لأوجه النقص، والقصور فيها والمحاذير الفكرية التي تكتنفها، هذا بالإضافة إلى إبراز جوانبها الإيجابية.

١ - تهدف التوفيقية إلى تأكيد ظاهرة «وحدة الحقيقة» فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها في بوتقة الإتفاق.

٢ - تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ والتوازن بين العنصرين اللذين تجمع بينهما.

٣ - توحى التوفيقية في كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام، ولكنها في الحقيقة لا تخلو من توتر خفى غير معترف به. والسبب في ذلك هو أنها إذ تؤكد نقاط الالتقاء والأنسجام وتبرزها، فإنها تحاول أن تقلل من شأن نقاط الاختلاف أو تتجاهلها مما يؤدي إلى تسرب جرثومتها داخل الضيغ التوفيقية فتصاب أحياناً بافتقاد التوازن وتتغلب عنصر على آخر أو تباعدهما أو تحول التوفيق الأصيل إلى نوع من التلفيق.

وقد يكون السبب وراء حدوث ذلك التوتر وقوع تغير في مفهوم أحد العنصرين كأن تتجدد النظرة إلى العقل ووظائفه ودوره كما فعلت الثورة الفعلية العلمية (الجدلية الحديثة) من أرسطو إلى ديكارت وكانط وهيغل.

- ٤ -

عندما أقام محمد عبده المركب التوفيقى الجديد بين الإسلام والحضارة الغربية، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، عمل على إقامة التكافؤ والتوازن بين الجانبين لتستقيم فلسفته، ولكن التوتر ظل خفياً فيها إلى أن برز في العلن في صورة تيارين متعارضين أنشقت عنهما توفيقية على أيدي تلاميذه: فصار الشيخ رشيد رضا في اتجاه سلفى حنبلى النزعة، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني.

فقد انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين لا يمكن فهم أحدهم فهماً تاماً بالإستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه.

وكان من الطبيعي أن يهتم بعض أتباعه بناحية من تفكيره، وبعضهم بناحية أخرى، ونتج عن تشديد كل منهم تشديداً متطرفاً اختلال في التوازن الذي إقامة محمد عبده، حتى انهار تماماً فيما نشهده من مواجهة حادة بين الأصولية والعلمانية.

والسؤال هو هل تستطيع التوفيقية الجديدة أن تحتوى هذه المواجهة القائمة الآن أم أن المواجهة الحالية بجذريتها وإصرارها على الحسم هي أبعد من كل طاقات الفكر التوفيقى العربى.

هل تستطيع التوفيقية أن تتعامل مع القرن الحادى والعشرين الذى تشى مستجداته بأننا أقرب إلى منعطفات الحسم الفكرى والحضارى أو الارتفاع على الأقل إلى مستويات أكثر انصهاراً وتبلوراً على صعيد «المندمج» Synthesis الفكرى بين المتعارضات؟

## الفكر السياسى عند الإمام محمد عبده

أ. د. سعيد مراد

### محتويات البحث:

#### أولاً: علم السياسة بين النظرية والتطبيق

إن السياسة كعلم يدرس حركة سلوك الكيانات الاجتماعية والتجمعات البشرية يساهم بقدر فى الوصول إلى معقولة التحقق والتحقيق فى إطار من حتمية انتصار الإرادة الإنسانية المستتيرة.

#### أ - السياسة فى مفهومها العام: -

تتمثل فى كونها نشاطاً إنسانياً ومجموعة من الروابط الاجتماعية، تستهدف انتظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجى فى خضم المصالح والمواقف والآراء والمعتقدات التى تعبر عن تضارب المطامع، أى أن السياسة نشاط يستهدف رعاية الصالح العام، وتغليب مصلحة الجموع الذين تضمهم الجماعة السياسية.

#### ب - السياسة فى مفهومها الخاص: -

إذا أخذنا كلمة سياسة بمعناها الواضح المحدد. فإن علم السياسة يكون له موضوع علمى متميز تماماً ألا وهو «الشيء السياسى» أى جميع الحقائق والأفكار والقيم التى يتضمنها الشيء السياسى: العلاقات السياسية، الجماعات السياسية، السلطة السياسية، النظم السياسية، الأحزاب السياسية، الأحداث السياسية، المبادئ السياسية، القوى السياسية، الحياة السياسية، الثورة السياسية.

#### ثانياً: الإطار الفلسفى للفكر السياسى العربى الإسلامى:

#### أ - الحياة السياسية عند العرب قبل الإسلام

لقد حدد ابن خلدون خصائص الحياة العربية على نحو يبرز طبيعة الحياة فى شبه الجزيرة العربية فيقول: «إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذى فيهم أهل انتهاب وعبث» ويحدد ابن خلدون عناصر الحياة وخصائصها عند العرب. فيؤكد على أنهم:

(١) من طبيعتهم انتهاب ما فى أيدي الناس، وأن رزقهم فى ظلال رماحهم، وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه.

(٢) أنهم لا يرون الصنائع والحرف قيمة.

(٣) ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض.

(٤) أنهم متنافسون فى الرياسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره.



ب - والإسلام والصيغة السياسية الجديدة: -

قدم الإسلام للعرب الصيغة السياسية التي تتناسب مع طبيعتهم والتي تقوم على أساس من العقيدة. فالإسلام عقيدة تؤمن بها ونظاما تمارس حياتها العملية على أساس منه.

وقد وضع من الأصول ما يحقق الاستقرار والأمن. وهذه الأصول هي: -

(١) المساواة بين جميع الخلق لأن كلهم لآدم وآدم من تراب.

(٢) إن التفاضل بينهم لا يبنى على الفوارق من جنس ولون ولغة، ولكن على الكمالات النفسية «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

(٣) إن القبائل والشعوب خلقت لتتعارف على الاضطلاع بأعباء الحياة لا لتتناكر وتتناحر ﴿ يا أيها الناس

إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ﴾.

(٤) تسويد الحق في جميع المواقف على القوة ﴿ فماذا بعد الحق إلا الضلال ﴾.

(٥) العمل على إعلاء كلمة الله في الأرض وهي العدل المطلق لا المصلحة المادية.

**ثالثا: أصول الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده: -**

**أ - مسئولية العلماء: -**

تقع على العلماء مسئولية إحياء الأمة ونصح الحكام وقد حدد الإمام هذا الدور على النحو التالي:

(١) قيامهم بواجب الشورى على الحكام.

(٢) بعث الأخلاق الفاضلة ومواجهة الرذائل والقضاء عليها.

(٣) العالم كالمحارب الذي يعبىء القوى المعنوية للقضاء على الفرقة ولجمع الكلمة في المعركة الحاسمة ضد الاستعمار.

ولذلك ارتفع صوته بالدعوة إلى أمرين عظيمين:

الأول: - تحرير الفكر من قيد التقليد.

الثاني: - إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير.

أضف إلى ذلك: ضرورة التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

(من له حق الولاية عليه واجب الرعاية).

**رابعا: المصطلح السياسي عند الإمام محمد عبده:**

إن الوقوف على المصطلح هو المفتاح الأول لفهم ما نكتب وما ندرس، وعليه يستقيم التأويل الفلسفي إذ أن المصطلح لفظ موضوعي تواضع عليه المختصون بقصد أدائه معنى معيناً بدقة ووضوح شديدين بحيث لا يقع أى لبس فى ذهن القارئ أو السامع لسياق النص العلمى.

أهم المصطلحات: -

(١) السياسة. (٢) السلطة.

(٣) الشورى والاستبداد. (٤) القوة والقانون.

(٥) الحرية (٦) الوطنية والوطن.

هذا هو ملخص شديد الإيجاز للبحث الذى يحتوى على كثير من التفاصيل والآراء التى تعد من وجهة نظرنا دليلا قويا على حجية الفكر السياسى عند الإمام محمد عبده.

## «اللمحات الصوفية فى شخصية وفكر

الإمام محمد عبده»

د. سعاد عبد الرازق

من واقع التاريخ هناك شخصيات يقدر لها أن تختلط وقائع مسيرتها بوقائع تاريخ أمتها إلى الحد الذى لا يمكن معه الفصل بين الإثنين إلا تكنفا فما بال إذا كانت المرحلة التى يؤرخ لها قد شهدت توهج هذه الشخصية وتوهج أمتها فى نفس الوقت فكريا وسياسيا مما يبرر وصفها بعصر النهضة والتنوير؟ وما بال أن يكون صاحب السيرة أقرب لأن يكون باعث الشرارة الأولى التى اقتبست منها مشاعل النهضة فى الربيع الأول من هذا القرن.

إن ما كتب عن الأستاذ الإمام محمد عبده فهو بالضرورة كثير.. فكل الأعمال والبحوث التى تركز على تاريخ مصر الحديث – ومنذ نهايات القرن الماضى – لا تملك أن تغفل ذكره أو تتجاهل آثاره.. فهو شخصية فذة تعددت جوانب عبقرتها، وتعددت مجالات نشاطها الإصلاحى، فقلما نجد جانبا من جوانب تاريخنا المعاصر ألا ولها فيه حضور وأثر سواء كان ذلك فى السياسة أو الدين أو الفلسفة أو التصوف أو التعليم أو اللغة... الخ..

ومثل هذه الشخصية المتعددة الجوانب لا بد وأن تثير بعض الصعوبة أمام الباحث الذى يريد أن يتصدى للتركيز على جانب واحد من جوانب الإشراق فيها ليفصله عن «الكل» فالغالب أنه مهما كان الباحث على درجة كبيرة من الدقة والموضوعية، فإنه سوف ينتهى إلى حقيقه «التكاملية» فى مثل هذه الشخصيات المتوهجة.. وعن هذا المعنى يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق فى مذكراته الخاصة بتاريخ ١٣ يناير سنة ١٩١١م – وصلته الوثيقة بأستاذه الإمام ليست بحاجة إلى تأكيد – يقول: «كان الأستاذ الإمام ذا نفس من النفوس الفائقة، وذا عقل مكون أحسن تكوين، ولو أنه عاش عيش الفلاسفة غير مختلط بالحياة العملية اختلاطا مقيدة بظروف وأحوال ليس من شأن العقل الفلسفى أن يتقيد بها.. لو كان هذا لأثمرت نفسه الذكية ثمرات جنى من يانعها العالم الإنسانى فى الشرق والغرب.. على أن فى كل حركة اصلاحية بيننا يدا سعيًا مشكورا».

حقرنى هذا كله أن أحاول أن أبقي على هذه الشخصية المتكاملة وأن أُنْجِه إلى ما تكتنزه من عوامل الإشراق والمدد الروحى والتهديب النفسى والتى هيات لها هذه القدرة على الإشعاع فى مجالات متعددة وينفس الدرجة من الحضور والحيوية فلم تتوقف إلا وقد وافاها الأجل المحتوم..

وقد هدانى البحث إلى إشارات ودلالات متفرقة فى سيره الأستاذ الإمام رواها بعض أبناء مدرسته من الذين تألفت أرواحهم روحه.. فجعلتنى أتلّمس الأثر الصوفى فى نشأت هذه الشخصية وأخلاقها، ويدهى أننى أعنى الصوفية فى جوهرها وفى مفهومها السنّى المعتدل وفى أكثر صورها إيجابية وبعدا عن السلبيات فى مظاهرها وأحوالها.

فلم يكن الأستاذ الإمام يملك – وهو أشبه بقطب الرحى فى النهضة الإصلاحية التى كانت تشهدها أمته –



إلا أن يكون القدرة بالعمل والعلم لا أن يكون من مشايخ الطرق، يعطى لتلاميذه العهود ويلقنهم أسرار الطريق» ولا كان صاحب دعوة خفية يدس تعاليمها من وراء الحجب والأستار.

فالتصوف لدى الأستاذ الإمام، شأنه شأن سائر مقومات شخصيته فسخر لتهيئة النفس لتحمل مشاق العمل من أجل تحقيق الغايات الإصلاحية التي كان يسعى للوصول إليها.. ولذلك أراد الاتجاه بالأمة إلى مختلف وجوه النشاط الأخلاقي الديني والسياسي، التي يتصل الإنسان عن طريقها بحقائق الحياة اتصالاً مباشراً، والتمس الإمام لفكره عماداً متيناً فوجده في الأخلاق على التخصص، ومن المؤكد أنه اجتمعت كلمة الصوفية على أن التصوف هو الخلق.. فنراه وقد ربط العلم – بعد أن حدد معناه – برباط وثيق من الدين الخلق فإصلاح الدين والخلق عنده إصلاح العلم، وإصلاح العلم عنده إصلاح الدين والخلق.. طردا وعكسا.. ذلك هو مذهبه في العلم والذي اختص به وكان فضيلته وامتيازه.

ولعل الأستاذ الإمام قد أودع في رسالة التوحيد علامات على الطريق إلى تحرير روح الإنسان وعقله معاً، وصور المثل الأخلاقي الأعلى على أنه التخلق بأخلاق الله.. وهو إن فعل ذلك – أي الإنسان – يصبح ربانياً، أي مسيطراً بالإيمان الواعي، والوعي المؤمن على قوانين حياته، حتى أنه لو أقسم على الله لأبره.

ولنقرأ معاً ما كتبه الشيخ مصطفى عبد الرازق في مذكراته: ليست «مزية الشيخ محمد عبده محصورة في كبر عقله، وسعة معارفه، وعلو كعبه في البيان ومتانة الحجة، ولكن أكبر مزاياه أنه كان ذا مبدأ راسخ، لم يأل جهداً في سبيل العمل له سرا وعلانية، ولم يعقه عن جده فيه مالقي من عناء الفقر، وكربه السجن، وذل الغربة، ونخذلان الأنصار، وكيد الأشرار، وهكذا فليكن الرجل الكبير».

## الإمام محمد عبده وموقفه من الفكر الصوفي

د. فاطمة فؤاد عبد الحميد

### المقدمة

إن كل شيء نفيس وقيم تزداد قيمته بمرور الوقت، ذلك هو الشيخ الاستاذ الإمام محمد عبده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م) رائد من رواد حركة التنوير والنهضة، ومن كبار الدعاة إلى التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي من خلال المنظر الديني، وتطهيره مما دخل عليه وليس منه في شيء، وارجاعه إلى أصوله الأولى التي كان عليها في صدر الإسلام.

وقد بدأ تأثره بالصوفية مما كتبه هو عن نفسه في مذكراته، التي قام بجمعها تلميذه السيد رشيد رضا في كتابه (تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده).

فلقد كان الشيخ محمد عبده ذو عقل ناضج متفهم لروح الإسلام وما يحث عليه من الدعوة إلى العمل والكسب، مما جعله رائدا لفلسفة الأخلاق من خلال الدعوة إلى معرفة الحقائق والواجبات، وهي نبض الحياة الصوفية السليمة التي تدعو إلى السعادة واللذة الروحية الناجمة عن العمل.

كانت دعوة الإمام المجدد محمد عبده إلى الإصلاح الديني والأخذ بالتجديد والعودة بالدين إلى أصوله الأولى ترجع إلى البيئة الصوفية التي تربى في أحضانها، ومن هذه البيئة اهتمام والده به وتربيته تربيته سليمة، وكذلك الشيخ (درويش خضر) وهو من مشيى الطريقة الشاذلية، واعتبره الإمام مفتاح سعادة حيث أهداه برسالة في آداب الصوفية إلى طريق الفلاح، ودعاه إلى تعلم كل العلوم ما دامت لا تتعلق بالسحر والشعوذة، وأيضا دعاه إلى اخلاق التصوف السليم التي لا تتعارض مع العمل والكسب، خاصة بعد أن سئم طريقه التدريس بالجامع الأحمدى بطنطا (الشيخ عليش) الذي كان يتميز بضيق الأفق وكرامة التجديد في معرفة أصول الدين، والإلتزام بالطريقة التقليدية في التدريس.

مما لا شك فيه أن النزعة الصوفية التي سيطرت على نفسية الإمام محمد عبده ترجع إلى أمرين هما: -

١ - سئم محمد عبده من الروح السائدة في الأزهر في ذلك الوقت، روح المحافظة على القديم والتقييد به والنفور من كل جديد وتغلب النقل على العقل.

٢ - المفاهيم الخاطئة للدين وحالة الفساد التي سيطرت على المجتمع وبعد الناس عن الحق وكذبهم خلال الاحتلال البريطاني.

لكن شيخه الشيخ درويش كان يدعوه إلى ترك العزلة ومخالطة الناس وتوضيح الفهم الصحيح للدين، لهذا قال له (هذا من أقوى الدواعي إلى ما حثتلك عليه فلو كانوا جميعهم هداه مهديين لما كانوا في حاجة إليك)، كما

أوضح له أيضا أن المنطق والفلسفة والرياضيات وما إلى ذلك من علوم ليست حراماً بل هي واجبه على طالب العلم، ومن أجل ذلك عاد الشيخ محمد عبده إلى الأزهر يطلبها فوجدها عند الشيخ حسن الطويل.

وفى القاهرة عام ١٨٧١م اتصل الإمام محمد عبده بالسيد جمال الدين الأفغانى قادماً من الأستانة، فلقد كان جمال الدين ملماً بكثير من أحوال الصوفية ومعارفهم، واستطاع أن ينزع الشيخ محمد عبده من تصوفه الروحي إلى التصوف العملي من أجل الإصلاح الدينى والخلقى والإجتماعى، والدفاع عن الإسلام، ورد هجمات المستشرقين وذو الأغراض السيئة وذلك من خلال إصدار جريدة (العروة الوثقى)، وأيضاً ترجمة كتاب جمال الدين (الرد على الدهريين) اثنائه منفاه.

وقد تأثر كذلك بابن تيميه وابن القيم والغزالي وتلميذهما محمد عبد الوهاب فى محاربة البدع والخرافات والطقوس التى لصقت بالدين، من بينها إدعاء الكرامات وتقديس الأولياء والتضرع إليهم، والاعتقاد بقصص المجازيب، وإقامة الطبول والحضرات بالمسجد، والموالد وما يترتب عليها من مخالطة الرجال بالنساء.

كما تتجلى فلسفة التنوير فى فكر محمد عبده فى مهاجمة الحرية الزائدة واعتبارها من مفسدات الحياة الأخلاقية، وأعتبر أن التصوف السليم خلق قائم على العمل والكسب وليس دعوة إلى التواكل والكسل، وذلك نابعاً من أن استأذه الأول الذى هداه كان فلاحاً يعمل فى الزراعة، فالزراعة الصوفية التى سيطرت على الإمام محمد عبده فى بداية حياته أخذت تتبلور وتظهر فى شكل عملى يتجلى فى دعوة إلى المدنية، تلك المدنية التى لا تعنى الأخذ بأساليب الدول الأوروبية المتقدمة فقط إنما تعنى المدنية فى الأخلاق، أى الحياة الروحية السليمة - الخالية من الرياء والنفاق والكذب - القائمة على نبض الكتاب والسنة بمعنى تهذيب الأخلاق وهذا يرجع أيضاً إلى تأثره بقراءة كتاب (تهذيب الأخلاق) مسكويه.

دعا الإمام المجدد إلى الوحدة العقائدية، وأعتبر أن اختلاف الأديان ليس عقبه فى تحقيق المدنية، بل العكس ذلك لأن الأصل واحد وأن اختلفت الفروع، فالديانات السماوية الثلاثة تدعوا إلى تربية الروح أخلاقياً وأن اختلفت الطرق، ومن ثم تعتبر الأخلاق مدار فكر الشيخ ومحوره الرئيسى، لذا اهتم بالجانب الدينى الروحى بالإضافة إلى الجانب النظرى والعقلى باعتبارهما وجهان لعملة واحدة لا تستقيم الحياة بوجه دون الآخر.

أدرك الشيخ محمد عبده أهمية الإلهام الصوفى وسماء (ذوق وجدانى) لا يحدث لكل الأشخاص وإنما لطائفة معينة من الناس عندما يصلوا إلى درجة الصفاء والشفافية، وهذا الإلهام لا يحدث إلا فى حالة (الفناء) غير طبيعية وعندما يعود صاحبه إلى حالة الطبيعية (البقاء) لا يجوز له أن يبيع به لغيره، كما تتجلى دعوة الإمام إلى الزهد فى دعوة إلى التقشف ومحاربة البذخ والإسراف الذى كان متفشياً فى بلاط الحكام، ودعوه إلى أن مهمة الواعظين فى المساجد الدعوة إلى الزهد والتقشف وأهمية المال للدول، كما يضع الإمام القائمين بفلسفة الأخلاق والحكماء فى منزلة الأطباء من حيث درجة الأهمية والضرورة على علاج الأبدان.

ومن ثم فالإمام محمد عبده استطاع بأفكاره أن يبنى الجانب الخلقى فى التصوف السليم وأن يهاجم الشوائب التى حامت حوله عن هذا الجانب الخلقى الذى يجب أن تربي عليه الذات الإنسانية، والذى اتضح فى كتابه (فلسفة التربية الحققة) - أى تربية الذات الإنسانية على الفضائل وحب العدل ونبذ الرق وما إلى ذلك من صفات وأخلاق كريمة، لذا استحق الشيخ محمد عبده أن يلقب بـ (الاستاذ الإمام) كما يقول عثمان أمين ذلك لأنه فى رأيه لم يكن أماماً فى أمور الدين فحسب بل كان أماماً فى شئون الدنيا، أى الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية، هذا النهج الذى نهجه من بعده الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧م) وهو من أبرز تلاميذه وأول مصرى قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة الأهلية (جامعة القاهرة حالياً).



## مفهوم العلم عند الإمام محمد عبده

أ. د. محمد مهران

الشيخ محمد عبده هو رائد الفكر المصرى والرائد من حيث هو كذلك لا بد له أن يدرك ظروف مجتمعه وحاجاته ووسائله لتحقيق التقدم المنشود، ولما كان العلم هو القوة ومن ملكه ملك قوة قاهرة. هى سبيله إلى التطور، فقد أهتم الشيخ محمد عبده، فى كتاباته بالعلم.

سواء بمعناه الواسع أو بمعناه الضيق بينما علوم الغرب المعاصرة وأصولها فى ثقافته الإسلاميه نتحدث عن معنى العلم وحرية العلم فى أوربا ونسبتها إلى الماضى والحاضر فى الإسلام.

كما نتحدث عن تاريخ العلوم العربيه، ومدى المكانه التى احتلها العلماء العرب لدى الخلفاء والوزراء وتشجيعهم مادياً ومعنوياً بصورة لا تكاد نجد لها مثيلاً فى كل العصور هذا فضلاً عن العلوم الغربيه واكتشافها وكيف كان العرب هم السابقون إليها فى وضع أصولها، وذلك بدافع من حبهم الطبيعى للعلم فضلاً عن دينهم الحنيف الذى يحث على طلب العلم أيا كانت منابعه وسيله، ولم ينس الشيخ الإمام الحديث عن المنطق بوصفه آله العلم والتفكير المنظم الذى يعد ثمة من ثمرات العلم، وربطه بالشجاعه الإدييه التى يجب أن يتحلى بها المفكر أو العالم لقد كان الشيخ الإمام مثقفاً ثقافه عاليه تنم عن فهم واع للتطورات الحديثه فى هذا المجال فضلاً عن تاريخ العلم وخاصة عن اسلافنا من العلماء العرب.

## موقف الشيخ محمد عبده من العلوم الطبيعية والكونية

د. دولت عبد الرحيم

يعتبر الشيخ محمد عبده من دعاة الفكر الدينى المستنير ورائد حركة التنوير وحامل راية الفكر العلمى وشعلة الحضارة العربية والإسلامية.

ولقد مزج الشيخ محمد عبده بين الدين والعلم وبين المجتمع وليتضح لنا ذلك من خلال قصة حياته فهو يعيش أفكاره ولا يوجد تناقض بين الأفكار التى ينادى بها ويدعو إليها وبين أسلوب حياته، ومثال ذلك أنه فى صباه لم يقنع بكتاب قرينه بل فضل عليه معهد طنطا بل أنه لم يقف عند هذا الحد بل تمرد عليه أيضا واتجه إلى الجامع الأزهر:

ونستنتج من ذلك قوة شخصية الشيخ محمد عبده، واستقلال رأيه وأنه له هدف يريد أن يصل إليه فهو لم يقف عند دراسة العلوم الدينية فحسب – بل دعا إلى دراسة العلوم اللغوية جنبا إلى جنب العلوم الطبيعية والكونية. فمن الواضح أن اللغة وعاء الفكر والعلم وإن دراسة اللغة فى حد ذاتها بدون العلوم لا تعد ثمرة أو مفيدة وهذه الفكرة هى التى ينادى بها علماء الغرب وخاصة مدرسة الوضعية المنطقية التى اعتبرت تحليل لغة العلم هى هدفها الأسمى وأن دور فيلسوف العلم هو تحليل لغة العلم بطريقة مبسطة وواضحة.

وتعد اللغة قد شكلت عقلية الشيخ محمد عبده وأصبحت رسالته الهامة ومسئوليته الإرتقاء باللغة أخذها عهدا على نفسه فدعا إلى إنشاء مجمع لغوى يخدم اللغة ويطورها بحيث تفى بمتطلبات العلم والحضارة. ومن خلال تمكنه من اللغة العربية استطاع أن يترك لنا ثروته فكرية متمثلة فى مؤلفاته الغزيرة سواء إن كانت مقالات فى صحف أو كتب مؤلفة أو أقوال وحكم ماثورة.

ونذكر من هذه المؤلفات:

- \* الإسلام دين العلم والمدنية.
  - \* كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.
  - \* الإسلام والتجديد فى مصر.
  - \* مقالات فى الرد على هانوتو.
  - \* رسالة التوحيد.
  - \* تفسير سورة الفاتحة.
  - \* تفسير سورة العصر، جزء عم.
- وهذا بجانب المقالات العديدة التى تدعو إلى الإصلاح الدينى والأجتماعى.

وقد شملت هذه المؤلفات على أفكار جريئة وذكية بالنسبة لظروف عصره فهو قد ولد عام ١٨٤٩ م وتوفي عام ١٩٠٥ ففى هذه الفترة تعد أفكار الشيخ محمد عبده سابقة لعصرها ومتطورة - حيث أنه عالج العديد من المشكلات مثل مشكلة الحرية، ومشكلة الخير، والإصلاح الأخلاقي وإصلاح الأزهر ودفاعه عن العقل، وتأويل النص الديني وفقا للعصر وربط الحياة الدينية بالحياة المدنية.

كل هذه الأفكار تعد ثورة على المجتمع وثورة على حال الأزهر كما أنه نقد وهاجم بعنف شديد سلوك رجال الدين الخاطيء وهاجم جمود الفكر الديني وظهور البدع والخرافات ودعا إلى تحرير العقل من كل المفاهيم الخاطئة.

وموضوع بحثنا يركز على موقف الشيخ محمد عبده من العلوم الطبيعية والكونية، فنجد أن الشيخ يدعو إلى الإنفتاح على العلوم الأخرى حتى لو كانت من العلوم غير الدينية أى غير المرتبطة ارتباطا مباشرا بالعلوم الدينية الشرعية وفى ذلك الأمر يقول: «أننى لو أردت سرد جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل نصفه ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله منى شئ ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وآية لهم الأرض المينة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾.

وبعد أن يقدم الشيخ محمد عبده الأدلة الدينية التى تحث على البحث فى العلوم الطبيعية والكونية ويوضح لنا موقفه من هذه العلوم وكان موقف تأييد واعتزاز بالعلماء العرب المسلمون الذين بحثوا فى مجال العلوم الطبيعية الكونية.

ويوضح كيف اهتم المسلمون والعرب اهتماما لا حد له بالعلوم الأدبية وبعد مرور عشرين عاما على وفاة الرسول «صلى الله عليه وسلم» كما اهتموا بالعلوم الكونية وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال (المنصور وهارون الرشيد والمأمون).

ويجاهر الشيخ محمد عبده بعظمة علماء المسلمون فى مجال العلوم الطبيعية وبراعتهم فى استخدام المناهج التجريبية القائمة على الملاحظة والمشاهدات وإجراء التجارب العلمية.

وهذه هى مقدمة عامة عن البحث (موقف الشيخ محمد عبده من العلوم الطبيعية والكونية)، أما أهم مكونات البحث فنذكرها فى العناصر الآتية:

أولا: - نبذة عن الشيخ محمد عبده وعصره.

ثانيا: - إبرز أفكاره العلمية.

ثالثا: - تأييده وحثه على دراسة العلوم الطبيعية والكونية بجانب العلوم الدينية.

رابعا: - أ - مفهوم العلوم الطبيعية وأهميتها.

ب - أبرز علماء العرب فى هذا المجال.

ج - صلة هذه العلوم بالدين.

خامسا: - العلوم الكونية:

صلة هذه العلوم بالدين

سادسا: - استخراج النظريات العلمية من القرآن الكريم.



## النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده

د. سميرة محمد محمود

يعد الإمام محمد عبده من بين المفكرين الذين واجهوا مشكلات مجتمعاتهم، وقدموا حلولاً لها، وحاولوا جاهدين في معالجة الداء، إلا أنه قد تميز عن غيره بأنه توجه إلى الداخل ورأى أن الخلل إنما يكمن في مجموعة من الأسباب الداخلية فأخذ يحللها ويناقشها عساه أن يجد الحلول الملائمة لها.

وكان أول العوامل التي أدت إلى الانحطاط والتخلف في رأى الإمام محمد عبده قصور الدور الذى يجب أن يقوم به علماء الدين فى تعريف الناس بأمور الدين والدنيا إذ رأى هؤلاء أن لا شأن لهم مع العامة... ولا يخفى أن ما يحصله هذا الفريق من العلم لا يظهر له أدنى أثر فى صلاح الأمة كما هو مشهود، لام الشيخ محمد عبده إذاً رجال الدين إذ أنهم ارتدوا الزى الدينى ولكنهم قالوا بكثير من البدع التى لا صلة لها بالدين، لقد انتشر بين المسلمين الايمان بالجبر وأدى هذا إلى سخرتهم من العمل والكفاح. وقد أحدث ذلك خللاً كبيراً وأضراراً بالغة بالمسلمين. لان الدين يدعونا إلى القوة والعمل والكفاح، ودعوة رجال الدين هذه تتنافى تماماً مع الدعوة الأصلية والجوهرية للدين، خاصة حين يقومون بنشر الإيمان بالجبر والذى يؤدي بدوره إلى التواكل والاستسلام.

وقد رأى الشيخ محمد عبده أن الديانة الإسلامية لا تدعو إلى التخاذل، وإنما من ينظر فى أصل هذه الديانة، ومن يقرأ سورة من سور القرآن لا بد وإن يدرك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسعى إلى إختراع الآلات الحربية وإتقان العلوم العسكرية، وما يرتبط بها من إتقان الطبيعة والكيمياء والهندسة ويذكر قول الله تعالى «واعبدوا لهم ما استطعتم من قوة».

ويذكر الشيخ عامل آخر من عوامل تخلف المسلمين يتجلى لنا فى فئة المشتغلين بالعلوم العصرية، إذ أنهم يتطلعون لنيل المناصب الحكومية ولا شأن لهم بصلاح المجتمع، ولا غاية لهم سوى هذه الغاية، والصالحون منهم - وهم قلة قليلة - لا يهتمهم شأن العامة، شقيت أو سعدت، هلكت أو قامت، فأى أثر لما تعلمه هؤلاء يظهر فى الأمة.

ويضاف إلى العوامل الأخرى استبداد الحكام وطغيانهم، حيث رأى الامام إن الحكام كان بإمكانهم انتشال الأمة من هاوية الجهل وتحسين حياتهم وتوجيه الرعية التوجيه السديد هذه هى أهم الأسباب التى إشار إليها الإمام والتى كانت وراء التدهور الحضارى والتخلف الفكرى فى مصر آنذاك والتى بمقتضاها تراجعت مصر عن ركب الحضارة، فكانت بدورها سبباً فى تخلف ما عداها من الشعوب الإسلامية حتى إنهم الإسلام فى ذلك الوقت بأنه سبب الجمود والتخلف وإذا كان الإمام محمد عبده قد استطاع أن يحدد الأسباب الحقيقية التى أدت إلى ما وصل إليه المسلمون من تخاذل وتخلف فكيف السبيل إذاً إلى التغيير؟.

وهنا نجد إن الشيخ الإمام قدم حلاً هادئاً على عكس الشيخ جمال الدين الإفغانى الذى رأى إن الحل إنما

يكمن فى ثورة شامله وإحداث تغير فجائى. إما الشيخ محمد عبده قد رأى إن الحل إنما يكون فى التربية الدينية الصحيحه، واصلاح التعليم.

من هنا جاءت دعوته إلى ثقافه دينيه مستتيرة تقوم على إحترام العقل وتبجيله، لذلك نجده يمتدح العلوم العقلية كعلم الكلام لأنها «انما هى أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة الفعلية القطعية حتى يحق لممارس تلك العلوم إن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، ويقنع بذلك الطالبين ويردع المنكرين».

كما طالب الشيخ بالجمع بين العلوم الدينية والعلوم العصريه، ومن أجل ذلك كانت دعوته إلى تطوير الدراسة فى الأزهر الشريف، وتخليصه مما أسماه «مرض الجمود على الموجود».

وعلى الرغم مما لقيه الشيخ من مقاومة عنيفه لدى علماء الأزهر فى ذلك العصر لدعوته الانفتاحية على العلوم العصريه، إلا أنه كان مصرّاً متفائلاً فى أحداث التغيير والتطوير الذى نجد صدهاء الآن فى الأزهر.

ونادى أيضاً الشيخ الإمام بتطوير مناهج التعليم بصفه عامة، إذ أنه قام باستقراء دقيق للمادة التعليمية والثقافيه المنتشره فى المجتمع المصرى ووجد فيها من الجمود والفساد ما يعوق عن أى تقدم أو إصلاح. فقام بنشر مقالاً سنه ١٨٨١م قسم فيه الكتب ووجه الحاجة إليها إلى: كتب نقلية دينيه - كتب عقلية حكميه - كتب أدبيه - كتب الخرافات. ودعا الشيخ محمد عبده إلى ضرورة الرقابة الحكوميه على المطبوعات حتى يمنع الضار ولا يخرج للناس إلا كل ما هو مفيد ونافع لهم.

وقد احتلت فكرة التربية الدينية الصحيحه مكانه هامة وبارزة فى فكر الشيخ الإمام إذ رآها «ذخر للتلميذ فى مستقبله، وهى كبذرة وضعت فى أرض صالحه، يتعاهدها الزمان بالسقى والتغذية حتى تثمر الثمرة الصالحة إن شاء الله».

والحقيقة إن أفكار هذه المصلح الإسلامى الأصيل مازالت تحتفظ على الرغم من مرور الزمن وتغير الظروف بقدر كبير من جدتها وتميزها، بل إن بعض الحلول التى توصل إليها مازالت تصلح لكى تكون هى المفاتيح الوحيدة لكثير من المشكلات المستعصيه على جيلنا الحاضر.

## الإمام محمد عبده منهج إصلاح وتجديد

أ. د. محمد إبراهيم الفيومي

الإمام محمد عبده تاريخ أمه بما تحمل من هموم وأوجاع ومشاكل، وما يراودها من طموحات وتطلعات إلى المستقبل، أنشد كانت قوى الاستعمار تعيث بها وبمصلحتها بدد ثرواتها ولعب بترائها، وأعتم توجهاتها وتطلعاتها، من سواء تلك الغيوم أخذت الأمه تتحسس الطريق إلى خلاصها من بين طرق شتى، بثس السير فيها، يمس موصوفه بتأمر الاستعمار ومزدهمه بتملقيه الذين وهبوا أنفسهم بالقلم والكتابه جندا مدافعين عن مصالحه دون مصالح الوطن ويقولون إنا مصلحون، وماهم بمصلحين إلا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون، أخذت الأمه تتلمس طريقها إلى الإصلاح تتساءل عن طريقها إلى الإصلاح ومن يحمل مشعل التنوير، فنفر من بنيتها من بين نجوعها وأريافها وضواحيها وتقدم المسيره وقد رفعوا راية الإصلاح والتجديد، وكانت سيره شاقه بيد أنها كانت شامله لمعانيه السياسيه والإجتماعيه والدينيه والفكرية - وكان ذلك النفر هو الإمام محمد عبده إنه كان أمه صنع تاريخها، وكان الأزهر قد صنعه على عينه وأقامه قيما عدلاً على حمل أمانه الدعوة إلى الله على يصيره وهدى فنال فتح الله «ما يفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها..».

فاستجاب الإمام رحمه الله عليه لنداء الأمه الوجداني معينا إياها على تحقيق طموحاتها الإستقلاليه وتحقيق حريتها الوطني والفكرية ورسم حقوقها الإجتماعيه، فهيأته إرادة الله وأعانتة على أن يعد نفسه فممنح من معين الثقافه والفكر فصنعت له قاربه وعب منه عبا حتى رتب نفسه من داخلها فنهض يجمع تبعه كفاح أمه وكان على بينه تاريخه من بنى وطنه كتب يقول: إن استعداد الناس لأن ينهجوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا متدربين فى البحث والنظر على أصول الجدل المقرر لدى أهله، بل يكفى كونهم نصبوا انفسهم وضمت أبصارهم للحق وضبطت المصالح على نظام يوافق مصالح البلاد وأحوال العباد... ومما تقدم سرده تعلم أن أهالى بلادنا المصريه ديت فيهم روح الأتحاد، وأشرقت نفوسه منه على مدارك الرأى العام وأخذوا يتنصلون من جرم الإهمال. ويستيقظون من نومه الاغفال وقد مرت عليهم كوارث كقطع الليل المظلم وكان يرى رأى الفيلسوف، لامبر وير إلا وطن فى حالة الاستبداد ولكن هناك مصالح خصوصيه ومفاخر ذاتيه ومناصب رسميه. ثم ينقل قوله: ما الفائده من أن يكون وطنى عظيما كبيرا. إن كنت فيه حزينا حقيرا أعيش فى الدل والشقاء خائفا أسيراً..

من هنا استطاع أن برنامج الإصلاحى والتجديدى إن ويحدد اسسه وغايته أما عن غايته فهى إبراز مفهوم المواطن وواجباته وحقوقه وأن الوطن والمواطن وحدة واحدة أما الاسس فهى قد شملت المناصب السياسيه والإجتماعيه والدينيه.



الأساس الأول: تحرير المفاهيم الثقافية الفكرية والدينية التي كانت قائمة على التقليد والجمود وابعاد النظر العقلي والوقوف بها عند حد الدروس المدرسية.

الاساس الثاني: تحديد مفهوم المواطن من بين مفاهيم الرعاع والعبيد والشغاله التي أراد الاستعمار نشرها فى تقاريره الزائفة فحدد مفهوم المواطن والوطن بقوله: وجملة القول: أن فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيره ثلاثه: الأول: أنه السكن الذى فيه الفيئ والوفاء والولد والإهل.

والثاني: أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى الحياه والسياسه.

والثالث: صلاح التعليم الأزهرى وغير الأزهرى وأنشأ منشآت تعليميه واعتبرها نموذج تحتذى لاصلاح مسيرة التعليم وأخيرا تلك ورقة تشير إلى ملامح منهاجه الاصلاحى التجديدى ولاستوفيه لورقة أخرى.

## الاصلاح الاجتماعى عند الإمام محمد عبده بين الشرع والقانون

أ. د. زينب عبد المجيد رضوان

يعد الإمام محمد عبده أحد ثلاثة رجال عظام كانت لهم القيادة فى مسيره النهضه والاحياء التى بدأتها شعوب الشرق فى القرن التاسع عشر.

وكان أول هؤلاء الرجال هو رفاعه رافع الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ) (١٨٠١ - ١٨٧٣ م) الذى كرس واحدا من أهم أعماله الفكرية لقضية المرأة الشرقية فطالب لها بالعلم والعمل وان تلحق بركب الحياه وتواكب الرجل فى طرق باب المستقبل.

وثانى هؤلاء الرجال العظام كان جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ) (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م). الذى إتخذ من تجديد الإسلام بعقل الفيلسوف إداة لتجديد حياة الشرق والشرقيين.

وثالث هؤلاء العظام هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ) (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) الذى أخذ عن الأفغانى منهج الاصلاح الدينى وقدم به بناء فكريا مكتمل القسّمات وواصل رسالة الطهطاوى فى تقدير المرأة وضرورة تحريرها بالعلم وتخليصها من القيود التى قيدت بها خطأ باسم الدين.

وفى عدد غير قليل من الآثار الفكرية التى خلفها لنا الأستاذ الإمام نجد اهتمامه بالأسرة وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هو الضمان لتكوين المجتمع السوى لأن الأسرة هى البنية الأولى فى هذا البناء الكبير.

وموقف الإمام من قضية المرأة - باعتبارها لبنة الأسرة الأساسيه - كان من أعظم مواقفه واقعيه وثوريه. وهو من أبرز المواقف الاصلاحية التى شهدها العصر الذى عاش فيه.

وسوف نعى فى هذا البحث بالاشارة إلى موقفه من قضايا ثلاث كانت ولا تزال من أهم القضايا التى تناضل المرأة من أجل كسبها والانتصار فيها على قيم الماضى البالية وهى:

١ - قضية تعليم المرأة. ٢ - قضية طلاقها. ٣ - تعدد الزوجات.

وبالنسبة للقضية الأولى فقد نادى الإمام منذ وقت مبكر بتعليم المرأة وعنّى إن تنهض هذه القلة المستنيرة من النساء المتعلمات بتكوين جمعيه نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات.

وفيما يتعلق بقضية الطلاق فقد تناول هذه القضية الهامة فى أكثر من أثر من آثاره الفكرية وقفن للمحاكم

الشرعية قانونا تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجه من غياب زوجها ووضع سلطة الطلاق فى يد القاضى فى عدد من الحالات.

أما موقفه من مشكلة تعدد الزوجات فقد خلف لنا فيها آراء اصلاحيه لا زلنا ننادى بتطبيقها ولم تطبق حتى الآن. وهذه الآراء قد حسمت القضية بموقف اسلامى مستتير. وفكر الإمام فى هذه القضية شديد الحسم والوضوح وقد ظل وفيا له حتى آخر حياته.

وقد ترجع هذه الاستناره فى فكر الإمام إلى إنه بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلى حديث لم يسبق إليه فى الشرق منذ يقظته. وقد اعانه هذا ولاشك فى الخروج علينا بهذا الفكر الواضح المعبر بصدق عن حقيقة التشريع الإسلامى كما اراده الله سبحانه وتعالى فى جانب من أهم جوانبه إلا وهو الجانب الإجتماعى.

وسوف نضع فى مقابل آراء الامام محمد عبده، ما أنتهى إليه القانون المصرى فى هذه الناحية من تشريعات، ونرى مدى التقدم فى كل منهما. خاصة وإننا فى هذا الوقت بالذات يعرض للمناقشة إمام مجلس الشعب المصرى قانونا جديداً معدلاً لقانون الأحوال الشخصيه القائم وتثور حوله مناقشات محتده ومعترضه على ما يحويه من بعض القوانين التى قد تأتى مخالفه لروح التشريع الإسلامى الصحيح الذى سعى الإمام دوماً إلى أياضاحها وترسيخها.



## مشكلة الحرية عند الإمام محمد عبده

د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر

مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم، وقد حاولت الأبحاث حل تلك المشكلة من خلال وضع إجابة حاسمة على هذا التساؤل، هل الإنسان حر الإرادة أم أنه مجبر مسير؟ بمعنى آخر هل الخالق بقدرته المطلقة يودع فى نفس المخلوق استعداد للعمل بمقتضى إرادته السرمدية بحيث لا يحيد عما تأمره به هذه الإرادة أم للإنسان متى تم خلقه إرادة خاصة يعمل بحسبها واختيار مستقل لا يستمد من اختيار أسمى منه؟... وهل للإنسان الذى خلقه الله وسواه، إرادة مطلقة من نفسه وتصرف مطلق من ذاته، أم ترجع جميع أعماله من خير وشر إلى القدرة الربانية القابضة على زمان الكون والمسببة لوجوده فيه؟

والإرادة الحرة هي التي تميز الإنسان، وهي حجر الزاوية في النظر رلى الأفعال الإنسانية عند الإمام محمد عبده. فجميع الأعمال الإنسانية حاصلة عن الكسب والاختيار، وإلا لما تميز الإنسان عن غيره من الكائنات فهو مفكر مختار في عمله، واختصاص الإنسان بهذه الميزة عمن سواه من الكائنات هو من الأمور التي يشهد بها العقل والحواس في أن واحد.

فالإنسان عند الإمام محمد عبده مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدره ما فيه، دون الحاجة إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده. وقد استشهد الإمام على ذلك بما فى القرآن الكريم من آيات كريمة تدعو إلى الكسب والاختيار وتعيب على أهل الجبر رأيهم.

وإذا كانت الإرادة الإنسانية ثابتة للإنسان عقلاً وشرعاً، فقد لزم عن ذلك أن يتحمل مسؤوليته عن أفعاله كلها خيرها وشرها مادامت له القدرة على الاختيار فيما يعرض له من أفعال وأعمال، وما دام واعياً بهذا الاختيار وبمحض العقل والشرع معاً، إذ المسؤولية هي إقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال واستعداداته لتحمل نتائجها.

فالجزاء هو الأثر الضرورى الذى يلاقىه الإنسان نتيجة أفعاله بحيث ينال الإنسان الخير ثوابه والإنسان الشرير عقابه فالإنسان إذن مسئول مسئولية تامة عن كل أفعاله مادام مختاراً وقادراً وعالماً بها من قبل العقل والشرع معاً وعليه أن يتحمل الجزاء على أفعاله فى الدنيا والآخرة..

ودعوة الإمام محمد عبده إلى الحرية لا تتعارض مع الإيمان بقضاء الله الذى يصيب الإنسان فى حياته، ويقدره الذى ينظم نوااميس الكون تنظيمًا سابقاً منذ الأزل. فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها سلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، أو أنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة فى مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية فهي إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة والضرورية. وهذه الأسباب لا تقف دون تحقيق حريتنا، بل هي عبارة عن ناموس للكون.

ودعوة الإمام إلى حرية الإرادة البشرية تحمل في طياتها الابتعاد عن القول بالجبر وما يترتب عليه من سلبيات لها خطرهما في حياة الفرد والامة. فلقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر وأدى هذا إلى الضعف والتواكل وعدم العمل، وتوكيل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيث تهب ريحها، لذلك نجده يتصدى لهؤلاء بالنقد والتمحيص لبيان مدى الارتباط بين عقيدة الجبر وبين انحطاط الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً من ناحية، وأن الدين يدعونا إلى القوة والعمل والكفاح.

كما انتقد أيضاً الدعوة القائلة بأن الاعتقاد يكسب العبد لافعاله يؤدي إلى الإشراك بالله، موضحاً أن أصحاب تلك الدعوة لم يلتفتوا إلى معنى الإشراك على ما جاء في الكتاب والسنة.

فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا.

هذا هو الشرك وهو ما جاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما قوام الأعمال البشرية الأول: أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته. والثاني: أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وأنه لا شيء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه.

وهكذا نرى أن الإمام محمد عبده يقول بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الأوامر الإلهية ليس لها قيمة إذ لم يكن للإنسان اختيار في أن يطيعها أو أن يعصها، فالإنسان مشغول عما يفعل، ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به، إذا لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه.

فالإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً، وإنه لا يصح للإنسان أن يذهب إلى القول بأن الطبيعة هي التي أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية، فالإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفه للطبيعة ليستجد بها نفساً من حياة لما مكنته من ذلك بل دفعته إلى هاوية العدم. ولا شك في مدى حاجتنا في عالمنا العربي إلى نشر آراء الإمام محمد عبده والدعوة إليها حتى نستطيع مقاومة الاتجاه الجبري وسلبياته التي يحاول المضلين وأصحاب الأنظمة السياسية القائمة على الديكتاتورية والاستبداد نشرها في عالمنا العربي بحيث يصبح الإنسان وكأنه لا حول له ولا قوة.

## محمد عبده رجل الحوار الحضارى

ا.د محمد وقيدى (الرباط)

بما أن المناسبة هي احتفال بذكرى محمد عبده المفكر الإسلامى الكبير الذى يقترن اسمه بالنهضة والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر، فإن هدف هذا البحث هو إبراز سمة إيجابية لفكر محمد عبده بوصفه مرحلة ذات موقع بارز فى تاريخ الفكر الإسلامى بصفة عامه إننا نركز هنا على الطريق الحوارى الذى اتبعه محمد عبده فى عرض آرائه، وهو حوار اتجه إلى عدة أطراف فى الوقت ذاته: محاوره الفكر الإسلامى انطلاقاً من إرادة الخروج به من مرحلة ركود ونكوص، محاوره اتجاهات إسلامية معاصرة لم يكن محمد عبده سائراً فى تعقب نهجها، محاوره المسيحيين فى المشرق العربى، محاوره الفكر المسيحى ثم الغربى المعاصر له، ومن خلال هذا كله محاوره واقع الفكر الإسلامى والبلدان الإسلامية.

إن هدفنا هو التركيز على هذه السمة الحوارية التى ما يزال الفكر الإسلامى فى حاجة إليها، وإبراز بعض المضامين التى نتجت عن هذا الحوار فى ضوء شروطها التاريخية.



## حرية الإرادة الانسانية عند الامام محمد عبده

أ. د. على عبد الفتاح المغربى

نتناول فى هذا البحث موقف الإمام محمد عبده من حرية الإرادة الإنسانية، ونلخص ذلك فى الاشارات التالية:

### ١ - أهمية المشكلة.

تعد هذه المشكلة من المشكلات الهامة فى الفكر الانسانى عبر مراحلہ المختلفة، فلقد خاض فيها أصحاب كل ملة ودين ومذهب، ولقد أدرك الإمام أهمية هذه المشكلة بصفة عامة، وأيضاً اهتم بها من حيث أنه كمصلح رأى أن سوء فهم هذه المشكلة، والقول بالجبر يقتل فاعليه الإنسان ويقعده عن العمل، ويؤدى ذلك إلى انحطاط الأمة وضعفها، وأن الإيمان بالحرية سبيل سعادة الفرد، وتحقيق أهدافه، وتأكيد انسانيته، وأيضاً يؤدى ذلك إلى نهضة الأمة وقوتها، وإلى اثناء النشاط الانسانى عمومًا، لذا اهتم الإمام بهذه المشكلة وتوضيح حقيقتها وأهميتها، وحسن فهمها فهما صحيحًا.

### ٢ - تصحيح مفهوم التوكل

أكد الإمام على العلاقة بين سوء فهم العقائد الدينية وبين حالة الركود والضعف التى عليها الناس أفرادًا ومجتمعًا.

ولقد عرض لسوء فهم التوكل وارتباطه بحالة الكسل والتراخى والقعود عن العمل وعدم الاكتراث واللامبالاة عند هؤلاء الذين لا يفهمون معنى التوكل، وذكر الامام أن هؤلاء الذين يتظاهرون بالصلاح إنما يدعون ذلك إذا كان فى العمل مشقة عليهم.

ولقد عارض الإمام ذلك الفهم الخاطىء للتوكل مبينا حقيقته التى لا تعنى ترك العمل أو عدم الأخذ بالأسباب، بل تعنى السعى الدائم والأخذ بالأسباب والثقة بالله - ورد على المدعين الذين أساءوا فهم الحديث النبوى واعتقدوا أنه يعنى ترك العمل، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا».

ورأى الإمام أننا لن نكون متوكلين على الله حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا فى الوسائل التى توصلنا بلوغ الغاية من أعمالنا.

وذكر أن النبي عليه السلام لم يترك العمل وقد كان أشد الناس توكلًا على الله، وهو قدوتنا، بل ذهب أبعد من ذلك فذكر الإمام أن الاحتجاج على ترك العمل بالقدر من عقائد الملحد.

### ٣ - تصحيح مفهوم القضاء والقدر

ذكر الإمام أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يعنى ترك العمل، وأن سوء الفهم لهذه العقيدة من أسباب الجمود والضعف الذى عليه المجتمع الإسلامى.

ورأى الإمام أن الإيمان بالقضاء والقدر يخفف على الإنسان حالة الاحباط واليأس عند اخفاقه فى العمل، ويزيد الأمل عنده ويدفعه إلى معاودة المحاولة وتكرارها، وأن يأخذ بالأسباب التى جعلها الله سببا فى النجاح، وأن ترداد ثقته بالله وطلبه معونته وتوفيقه.

ولقد رأى الإمام أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يعنى الجبر، وذلك لأنهما يعينان العلم الإلهى، فالعلم ليس سالبًا للاختيار كما أنه ليس موجدًا للأفعال - بل هو معرفة سابقة لما سوف يحدثه العبد. وليس فى ذلك الزام للعبد.

### ٤ - اثبات حرية الإرادة

عرض الإمام لموقف القرآن الكريم من حرية الإرادة الإنسانية وذكر أنه اثبت الاختيار فى الفعل الإنسانى، وأثبت الجبر فى السنن الكونية.

ثم ذكر الإمام جهاد النبى وأصحابه واقبالهم على العمل، وبعدهم عن الجدل فى القدر والعقائد. وأن الجدل فى تلك الأمور قد جاء بعد ذلك العصر، وأثاره الفرس والرومان.

ويرى الإمام أن ادراك الإنسان لحرية مثل ادراكه لوجوده، ففى انكار الإنسان لوجوده انكار لبدهة العقل، كذلك القول فى انكاره أنه يدرك لأفعاله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه.

كذلك شهادة الوجدان واحساس الإنسان بأنه حر مختار فى أفعاله.

ويرى الإمام أن اختيار الإنسان لأفعاله نتيجة لوجوده المتميز عن سائر المخلوقات، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه/ ولو سلب شىء منها لكان إما ملكًا أو حيوانًا آخر.

### ٥ - الحرية ليست مطلقة "الكسب"

يرى الإمام أن حرية الإرادة الإنسانية ليست مطلقة/ فالقول بالحرية المطلقة غرور ظاهر، كذلك القول بالجبر المطلق هدم للشرعية والإنسان كما يدرك أنه مختار فى أفعاله، يشهد أيضًا بالقدرة الآلهية، ويرى الإمام أننا يجب أن نقف عند هذا الحد من الاتفاق بين القدرة الآلهية والاختيار الإنسانى، فالإنسان يكسب بارادته ما هو وسيلة لسعادته/ وأيضًا يؤمن بأن قدرة الله هى مرجع لكل الكائنات، فالله قد أعطى العبد القدرة ليكسب بها إيمانه والأعمال التى كلف بها، ويؤمن العبد بأن قدرة الله فوق قدرته وأن لها السلطان الأعلى فى اتمام مراد العبد بإزالة العوائق - والعبد مسئول فيا يصرف قدرته فيه.

والذهاب إلى أبعد من ذلك فى مشكلة الاختيار فهو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار، وهذا ليس من مقتضى الإيمان.

## ٦ - حسن الأفعال وقبحها

يؤكد الإمام على معرفة العقل لوجوه الحسن والقبح في الأفعال، وأنا نجد في أنفسنا بالضرورة التمييز بين الجميل والقبيح منها، وإذا كان هذا ظاهراً في المحسوسات فإنه أيضاً واضح في المعقولات، والفعل ليس قبيحاً في ذاته، فالمرقد يحسن في الدواء، وكذلك القول قد يقبح الجميل إذا أضر.

والله قد أعطانا العقل ووهبنا من القوى ما يكفينا في توفير سعادتنا والبعد عن الشقاء / فيما لو استخدمت هذه القوى فيما خلقت من أجله، أما إذا أسأنا استخدامها جلبنا بذلك الشر على أنفسنا.



## الاتجاه العقلي عند الامام محمد عبده

أ. د. عبد الحي محمد قابيل

يعد الاتجاه العقلي عند الإمام محمد عبده حلقة في اتجاه أعم وأشمل تبناه المفكرون المحدثون والمعاصرون في العالم الاسلامي، فمن مفكرى العصر الحديث ممن شاركوا في تأسيس هذا الاتجاه نجد رفاة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣م) في مصر، وشهاب الدين الالوسي (١٨٠٢ - ١٨٥٤م) في العراق، وخير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٩٠) في تونس، ومن المفكرين المعاصرين كان السيد جمال الدين الافغانى ومدرسته التى تضم محمد عبده فى مصر، والكواكبي فى بلاد الشام، والمهدى فى السودان، والسنوسى فى المغرب العربى، ومحمد أقبال فى باكستان.

وقد تنامي الاتجاه العقلي فى العالم الاسلامي، ليواجه تحديين، تمثل التحدى الأول منهما فى مواجهة التقدم الفكرى والحضارى الذى حققته الحضارة العربية عن طريق الانتصار للعقل والمادة فى مواجهة الدين والروح، فى مقابل ما منيت به الامة الاسلامية من تخلف فى المجالين معاً، والتحدى الثانى وهو مما يتصل بالحال المتخلف الذى وصل إليه العالم الإسلامى، فقد تمثل فى مواجهة ما صار إليه الفكر الإسلامى من جمود وتخلف، وتحجر، تمخض عنه شيوع التقليد، وتوقف الاجتهاد، وانتشار الكثير من البدع والخرافات الغريبة عن الاسلام وعن القيم والافكار الاصيلية التى كانت وراء التقدم الفكرى والحضارى للامة الاسلامية فى سالف عهدها، وهو مما نتج عن اهمال وتعطيل للعقل ووظيفته، وساهم بدوره فى تخلف الامة وقد عمل أنصار الاتجاه العقلي فى العالم الاسلامى ومن بينهم الاستاذ الإمام على أن يتخذوا من العقل بعد أن يعيدوا إليه المكانة التى أقرها له الاسلام فى الكتاب والسنة، وسار على منهجها السلف الصالح فكان لهم النقاء الدينى، والتقدم الحضارى معاً، أرادوا أن يتخذوا منه أداه للإصلاح فى شتى نواحي الامة، دينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية، إلا أننا نجد منهم من توفرت له القدرات ليضم فى شروعه الاصلاحى كل هذه المجالات، ومنهم من اقتصر على مجال منها أو أكثر.

وقد أهدف الاستاذ الإمام فى اتجاهه العقلي إصلاح حال الامة فى جميع المجالات التى أشرنا إليها، وأن رأيناه يركز بصفة خاصة على تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الامة قبل ظهور الخلاف واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتزد من شططه وتقلل من خلطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم<sup>(١)</sup>.

وهكذا نجد الاستاذ فى تحديده لهدفه فى اتجاهه العقلي، لم يرد أن يعلى من شأن العقل على الدين، ولكنه يريد استخدام العقل لإصلاح الدين، فيتخذ العقل من الدين ميزاناً يزن به ما يخوض فيه، ليكون ذلك - أى الدين

(١) تاريخ الاستاذ الامام جـ ١ ص ١١.

– صونا له من الشطح أو الزلل، بل نجده في موضع آخر يؤكد على حاجة العقل للدين، لينير له الطريق في عمله، يقول الاستاذ الامام: «... الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى مافيه سعادة الامم بدون مرشد آلهى، كما لا يستقل الحيوان فى أدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بلى لابد معها من السمع لادراك المسموعات مثلاً، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لاجله، والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال<sup>(١)</sup>».

وفى ضوء هذه الحدود والاهداف يوضح الاستاذ الامام فى اتجاهه العقلى مكانة العقل فى الاسلام فيذهب إلى القول: «الاصل للاسلام النظر العقلى، لتحصيل العلم، فأول أساس وضع عليه السلام هو النظر العقلى، والنظر عنده وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل ومن قاضاك إلى حاكم، فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه<sup>(٢)</sup>».

وماذا لو حدث التعارض بين العقل وظاهر الشرع؟ ويجب الاستاذ على ذلك بقوله «اتفق أهل الملة الاسلامية إلا قليلاً مما لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي فى النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الامر إلى الله فى علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. وبهذا... مهدت بين يدى العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله العقبات واتسع المجال إلى غير حد<sup>(٣)</sup>».

بل يذهب الاستاذ الإمام إلى ماهو أبعد من ذلك، فيقرر أن هناك من أمور الدين مالا يمكن التوصل إليه وأثباته إلا عن طريق العقل، فقد «تقرر بين المسلمين كافة – إلا من لاثقة بعقله ولا بدينه – أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم<sup>(٤)</sup>».

ويزيد الامر وضوحاً فى موضع آخر فيقول: «للاسلام فى الحقيقة دعوتان، دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فأما الدعوة الأولى فلم يعول فيها إلا تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الاسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعا، واجب الوجود، عالما حكيما قادرا، وأن ذلك الصانع واحد، لوحدة النظام فى الاكوان، وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد»، «فلاسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لايعتمد على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الانسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى) فلايدهشك بخارق عاده، ولا يغش بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصبيحة الهية. وقد اتفق المسلمون – إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه منهم – على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لايمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب

(١) رسالة التوحيد ص ١٢٨ – ١٢٩.

(٢) الاسلام والتصرانية ص ٧٢ – ٧٣.

(٣) المصدر السابق ٧٤ – ٧٥.

(٤) رسالة التوحيد ص ٧.

المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب انزله الله، ألا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولا.

وقالوا كذلك أن أول وأجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله لينتقل منه إلى تحصيل الايمان بالرسول، وما انزل عليهم من الكتاب والحكمة<sup>(١)</sup>:

هذه هي الخطوط العامة والاسس التي قام عليها الاتجاه العقلي عند الأستاذ الأمام محمد عبده، والتي على أساسها قامت دعوته إلى أنكار التقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، وأعمال العقل، وهو ما انعكس بدوره على دعوته الاصلاحية في المجالات المختلفة.

---

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٤٦ ، ٤٨ - ٤٩.



## فكر الشيخ محمد عبده بين النظر والتطبيق

د. محمد حسيني أبو سعده

قد لا أجنب الصواب إذا قلت بأن الفكر في أية صورة من صوره، علميا كان أو فلسفيا، أو دينيا، أو سياسيا أو اجتماعيا، إلى آخر ما يمكن أن يتشكل فيه ويتخذ من صور، إنما هو نتاج جهد إرادى إنسانى، ونشاط عقلى ونفسى، فردىّ حيناً، وجماعى أحياناً أخرى، من حيث تتضافر فى المجال الواحد من هذه المجالات، جهود المفكرين ذوى الاختصاص فيه، أو الاهتمام به، لتشارك فى صنع لحمته وسداه، جيلاً بعد جيل، فى عصر بعد عصر، خلال مسيرة هذا النوع من الفكر أو ذاك، منذ تأسيسه وعبر مراحل نموه وتطوره حتى يبلغ طورا، إذا قيس بأطواره السابقة، عد هذا الطور على درجة من النضج والاكتمال؛ من منظور الحقبة التاريخية التى واكبها أو واكبته، نقطة تحول، باعتباره معطى فكريا متميزا فائق القيمة، رفيع المستوى، بالغ الأثر.

وإذا كان لكل حقبة تاريخية أو عصر، سماته وقسماته التى تحددتها وتبرزها بنية الحضارة ومنجزاتها التى طبعت ذلك العصر بطابعها الخاص، فتبادلا معا الدعم والتساند، بحيث يعرف العصر بحضارته، وتكون الحضارة شاهدة عليه، بالتخلف والإدانة أو بالتقدم والإشادة؛ فإن لكل جيل من أجيال البشر العاديين والمفكرين والعلماء، روادا ومبدعين على المستوى الفردى، من حيث يكون الواحد منهم على درجة من التميز والجدة فى فكره النظرى أو التطبيقى أو فيهما معا، تجعل منه علما بارزا من أعلام هذا الجيل، ذا تأثير فاعل فى تغيير وجهات النظر والرؤى والنظريات على مستوى الفكر، وفى تغيير الواقع الحياتى على مستوى التطبيق والفعل، يشعر بهذا التأثير ويتجتنى ثماره معاصروه، وربما يمتد أثره وتدفقات معينه الفياض إلى حيث جيل أو أجيال أخرى لاحقة، بما هو صاحب فكر جديد متجدد.

وثمة حقيقة قد لا يختلف عليها أحد، وهى أنه ليس كل فكر جيد يستحق المصادقة على أنه فكر مبدع خلاق ذو قدرة على إحداث التغيير الإيجابى الضرورى والملح، بصورتيه اللتين المحنا اليهما قبلا. فقد يكون الفكر جديداً فى شكله ومضمونه، لكنها جدة زائفة، إذ قد يكون فكراً مهترئاً رجعياً يجذب إلى الخلف والوراء ولا يدفع إلى أمام، وقد يكون فكراً نمطياً تقليدياً موضوعاً فى سياقات وأتساق معينة، فلا يكون الجديد فيه إلا شكله وصورته دون جوهره ومضمونه. وقد يكون فكراً طوباوياً مغرقاً فى جنوح الخيال واللامعقولية تجعل بينه وبين التحقق فى الواقع أمدا بعيدا، بل قد يكون الجديد مجرد اجترار رتيب لبعض معطيات فكر قديم لم يعد جديرا بالانبعاث والإحياء، لقصوره عن مواكبة روح العصر فى توجهاته ومتطلباته ومستجدات مشاكله، وإن يكن هذا الاجترار مصبوبا فى قوالب جديدة وأسلوب متحدث وبلغة عصرية.

ومن فرط السذاجة في التصور، والتسطيح الفج للأمر، والتمويه في الحقائق، والجنوح في التقويم والتقييم، أن ينظر إلى كل فكر جديد أو مستحدث على أنه فكر إبداعي خلاق يستأهل الإشادة والثناء والأحقية بالاعتناق؛ إذ قد يكون الفكر جديدا بالفعل وغير مسبوق، فلا هو رجعي ولا هو تقليدي، ولا اجتراري، ولكنه مع ذلك، فكر جانح سلبي، مساوئه تفوق محاسنه، وعائده السلبي يطفئ على إيجابياته إن وجدت، وضرره أكثر من نفعه، وهو رغم ذلك جديد. ولا ينفي ذلك أن يكون أيضاً قابلاً للتطبيق - فليس مفرطاً في الطوباوية - وإن يكن على حساب القيم الإنسانية الرفيعة، وعلى حساب العقائد الدينية السماوية في مبادئها القيمة وأصولها الثابتة وتعاليمها الرشيدة، ومن ثم فإن هذا الفكر، برغم جدته وحدائته، يلقي بالإنسان في أتون الأمراض النفسية، ومستنقع ميكروبات الأوبئة الاجتماعية، كما يلقي به في برائن الانحلال الأخلاقي، بما يتضمنه هذا الفكر من توجهات وأفكار ودعوات تتصادم مع هذه القيم كلها وتفسد ما استقر منها، وتشكك في ثوابتها وجدواها، وتقدم في مقابلها قيماً ومبادئ وأساليب حياة ونظم علاقات فاسدة تخرب الإنسان في داخله وخارجه على سواء.

ولعل في هذا ما يدفعنا إلى القول بأن الفكر المبدع الخلاق لا يكون كذلك إلا إذا توفرت فيه سمات وخصائص تعد شرائط ومحددات لكونه فكراً مبدعاً خلاقاً. وأول هذه الخصائص (الشروط) ألا يقتصر في جدته على شكله وإطاره الخارجي، بل الأهم هو جدة مضمونه ومحتواه، سواء كان هذا المضمون إحياء أو تطويراً أو إعادة صياغة أو تأويل أو نقد لمعطى تراثي قديم يحيله إلى مادة جديدة صالحة للإفادة منها، أو كان خلقاً وابتكاراً الأفكار وروى ونظريات تغلب حدائتها - في عصرها - على العنصر التراثي فيها، وإن يكن هذا العنصر في كثير من الأحيان أصلاً أو منطلقاً لكل حديث وجديد، في الفكر الديني والعلمي والفلسفي والسياسي والاجتماعي والتربوي.. الخ. أما الخاصة الثانية التي يجب توفرها ليكون فكراً مبدعاً خلاقاً، فهي أن يحمل في ظاهره وباطنه مرجعيته الأصيلة التي بها تتحقق مصداقيته وأهليته للاعتبار، ومشروعية اقتناع الناس به والعمل بمقتضاه. وسواء كانت هذه المرجعيات حقائق دينية طمست أو غيت أو فهمت على نحو مغلوط، فأظهرت وصوبت، أو كانت حقائق علمية، أو مبادئ عقلية أو أفكاراً فلسفية موضوعية، أو رؤى نقدية، أو قيماً أخلاقية إيجابية؛ فإنها جميعاً لاتمثل دليلاً ظاهراً على جدة هذا الفكر ومحتواه الإبداعي فحسب، بل وهي الضامن أيضاً للمصادقة عليه وإمكانية نفاذه في العقول أو في الواقع أوفيهما معاً.

أما الخاصة الثالثة (الشرط الثالث)، فهي أن يكون هذا الفكر الجديد يحمل في ذاته قابليته للتطبيق على أرض الواقع وفي دنيا الناس، تطبيقاً يدعم ثوابت العقيدة والقيم، ومقومات الهوية والأصالة، ويوجه إيجابياً أنماط السلوك وأساليب التعامل ونظم العلاقات، إلى مافيه الخير والنفع للفرد والمجتمع، ويسهم في تغيير الواقع الثقافي والديني والفكري والمادي والحياتي، إلى ما هو أفضل، لا ارتداداً ونكوصاً، ولا هدماً وتخريباً، ولا عبثاً ولا معقولة، بل يعزز قيم العقل والعلم والعمل ويجسدها واقعاً حياً ينخرط فيه الناس وفقاً لهذه المعايير والتوجهات.

من هذا المنظور العام، ووفقاً لهذه المعايير والضوابط الكلية، يعتبر فكر الشيخ محمد عبده فكراً جديداً مبدعاً خلاقاً، استأهل به أن يعد مفكراً عربياً إسلامياً رائداً ومجدداً في عصره. فقد تحققت في شخصيته المقومات الذاتية للريادة: من عقل واع، وذكاء وقاد، وحس نقدي عميق مرهف، ومنهجية في التفكير قصرت دونها منهجيات التفكير العربي والإسلامي التي سادت عصره وفيما قبل عصره بقرون، وإيمان عميق، وفهم صحيح مستنير لأصول الدين ومبادئه وتعاليمه وشرائعه ومقاصده، فضلاً عن إرادة مقتدرة وعزيمة قوية، وثقافة واسعة، وعلم غزير متنوع يجمع في بنيته الرحبية بين العلوم الدينية والعقلية ومعطيات الفكر والواقع الاجتماعي والأخلاقي والسياسي



والتربوى الذى عاينه وتمثله بوعى وعاتاه بنفسه أيضاً، مما خلق لديه عزماً واصراراً على مقاومة سلبياته وتغييره من خلال دعواته الإصلاحية الصريحة المعلنة، وحركات تغيير عملية فاعلة تتجاوز حد «الدعوة» إلى حيث «الفعل» فى الواقع.

وقد توفرت فى فكر الإمام محمد عبده كل الشروط والخصائص التى المحنا اليها، الواجب توفرها فى أى فكر جديد يوصف بأنه فكر تنويرى رائد ومبدع فقد جمع فى فكره بين قديم تراثى إيجابى فائق القيمة، وحديث عصرى فائق الجودة فى أهليته للإفادة منه فى حركات الإصلاح والتجديد، وأضاف إليه ماجادت به قريحته وأنتجته عقليته وثقافته وتكوينه العلمى من أفكار وآراء ورؤى نقدية وإنشائية تأسيسية، خالف بها ما جرت به عادة الناس واستقر فى كثير من العقول من مفاهيم مغلوطة، واعتقادات فاسدة، وتوجهات جانحة، ودعوات انحلالية، وآراء خاطئة، تتعلق بالدين عقيدة وشريعة، وبالتراث العربى الإسلامى فى إيجابياته وسلبياته، وكذلك ما يتصل بالعلم والعقل والأخلاق والإجتماع والتربية والتعليم، فكان بهذا كله فكراً ثورياً جديداً (الشرط الأول).

وفيما يختص بالشرطين الآخرين، فإن مرجعيات فكر الشيخ تمثلت فى كل ما هو حق وصواب بحسب أصالة المصدر وبقينته من جهة، ووفقاً لما ارتأه حقاً وصواباً فى نظره، من جهة أخرى، وإن كان يدعم هذا الحق والصواب بحقائق تراثية ومعاصرة، تاريخية وعلمية وعقائدية، فضلاً عن اتساقها مع منطق العقل ومنهجه التفكير السليم، ومواكبتها لروح العصر ومستجدات قضايا ومشكلاته (الشرط الثانى). ولا شك فى أن فكر الشيخ كان على درجة عالية من القابلية للتطبيق وإحداث تغييرات جذرية فى قلب الواقع المصرى والعربى الإقليمى والواقع الإسلامى العالمى الذى عاصره، إذ لا يمارى أحد فى أن دعوات الشيخ إلى التغيير والتجديد، وتجسيدها فى حركات الإصلاح الفكرى والدينى والاجتماعى والأخلاقى والتربوى، التى تبناها الشيخ، ورسم مناهجها، وحدد غاياتها، وسلك سبلها وطرائقها، هى أصدق شاهد على تلبية فكره لحاجات ومقتضيات عصره، ودعم هذا الفكر لقدرة الإنسان العربى والمسلم على مواجهته مشكلات عصره وتحدياته.

لك هذا، قصدت إلى إنجاز بحث يبرز الأبعاد الثرية المتنوعة المتكاملة، النظرية والعملية التطبيقية فى فكر الشيخ محمد عبده، فكان عنوان البحث الذى يحمل دلالة على موضوعه، هو «فكر الشيخ محمد عبده بين النظر والتطبيق»، وإيماناً منا بأن الفكر الريادى التنويرى الحق هو الذى يستمد قيمته النظرية من صدق مرجعياته، ومواطن الجودة والابتكار والأصالة فيه، لكنه يستمد قيمته العملية ما يحدثه فى الواقع وحياة الأفراد والمجتمعات من تغييرات إيجابية تواجه السلبيات وتعالجها، وتمكن من التفاعل مع الواقع بمفاهيم وأفكار ورؤى وقيم إيجابية، ومواجهة المشكلات بمنهجية علمية واقعية تكشف عن الأسباب والنتائج وتضع طرائق المواجهة والحلول الملائمة، فيتم، من ثم، التطابق بين الفكر والعمل، بين النظر والتطبيق، وتمثل شخصيته الشيخ وفكره صورة صادقة ورائدة لهذا التطابق ولا تساق، ونموذجاً لا غنى لنا عن احتذائه وتمثله.

ويدور بحثنا هذا على ثلاثة محاور:

أولها، نكشف فيه عن مرجعيات هذا الفكر التجديدى الإصلاحى، وهى تلك التى تتمثل فى نظرنا فى أربع مرجعيات أصلية رئيسية، هى على الترتيب بحسب أهميتها ومبلغ تأثيرها فى تشكيل هذا الفكر: شخصية الشيخ ومقوماتها الذاتية الموروثة والمكتسبة، ثم عقيدته الدينية الإسلامية التى تدعو إلى صحة الاعتقاد، والسعى فى طلب العلم، والتفانى والإخلاص فى العمل، فى إطار منظومة قيم أخلاقية تربط العلم والعمل وتعايرهما بمعايير الحق والخير والمنفعة وإنهاء الوجود الإنسانى على هذه الأرض وعمارتها. ثم معطيات الواقع العربى والإسلامى التى



عائنها وكابدها الشيخ، والتي مثلت إفرات لما كان يسود هذا الواقع من جمود وتخلف فى ميادين الفكر الدينى، والسياسة والأخلاق والعلم والأخلاق والتربية والاجتماعيات. وأخيرا المرجعية الخاصة بإيجابيات التراث العربى الإسلامى ومدى إفادته منها، ودعمها لتوجهاته النظرية والعملية، على مستوى المنهج والتطبيق العملى فى الواقع المعيشى.

وأما المحور الثانى، فنحاول فيه إبراز نماذج مشرقة وضيئة تمثل التجسيد الواقعى العملى لهذا الفكر، أو الجانب التطبيقى منه، وهى تلك النماذج الرائدة الممثلة فى حركات التجديد والإصلاح الفعلية التى آتت ثمارها فى قلب الواقع والعصر الذى عاش فيه الشيخ، ثم تجاوزت ذلك العصر، إلى حيث اجتنت كثيرا من ثمارها، جماعات من مفكرى العرب والإسلام من المصلحين والمجددين الذين ظهروا فيما بعد رحيل الشيخ إلى الرفيق الأعلى، سواء من هؤلاء من قضى نحبه أو من لا يزال على قيد الحياة يتبنى توجهات الإمام الرائد، وينهل من معين فكره الفياض ويسترشد بنهجه فى التجديد والإصلاح، ويحيى أفكاره وآراءه وفكره ليتعرف عليها ويفيد منها الجيل الحاضر كلما استطاع إيل ذلك سبيلا.

وأما المحور الثالث، فنكشف فيه عن الموقف النقدى للشيخ محمد عبده، من دعوى باطلة اختلقها بعض المشتشرقين المتعصبين وروج لها الغرب وآمن بها بعض مفكرى العرب، وهى أن الإسلام دين انقياد وتبعية وجمود وتخلف، يعوق حركة العقل فى نشاطه الخلاق ويحجر على حرية الفكر والرأى، ويتصادم مع العلم والبحث العلمى، ويدعو إلى الخمول والكسل وإفراغ الهمة الإنسانية فى أداء الفروض التعبدية والطاعات من أجل الآخرة، على حساب العمل وبذل الجهد وإثراء الحياة الدنيا. وقد أبان الشيخ فى موقفه النقدى من هذه الدعوى الزائفة، كيف أن الإسلام يدعو إلى الحرية فى كل صورها حتى حرية الاعتقاد، ويدعو إلى إعمال العقل والنظر وتحصيل العلوم والمعارف ويربطه بحقائق الإيمان وأصول الاعتقاد، كما يدعو صراحة إلى كل ما يحقق للإنسان المسلم تقدمه ورقيه فى الحياة الدنيا، ومن ثم فإن الإسلام هو دين العلم والمدنية، ودين الاعتقاد والعمل، ودين الأخلاق القويمة والسلوك القويم.

## الإمام محمد عبده في أحاديث «الفرنجة»

أ. د. عبد القادر محمود

يقول تشارلز آدمس Charles Adams في بحثه عن الإسلام والتجديد في مصر إن الإمام محمد عبده ١٨٤٩م - ١٩٠٥م «هو المنارة الكبرى في عصر النهضة العربية المعاصرة».

وقد أثار هذا العالم والمستشرق الكبير مسألتين... أولاهما تساؤلاته عن الصلات التي تصور محمد عبده وجودها بين العقل والدين، وعلى وجه أخص بين العقل والإسلام بالذات... ثانيهما: تساؤلاته على الصلة بين العلم والدين في فكر محمد عبده. ولما كان رأى محمد عبده في هاتين المسألتين يشمل أيضاً رأيه في طبيعة الدين وطبيعة العلم فإن محمد عبده قد حدد بكل وضوح «إن الإسلام في جوهره يعتبر من موازين العقل البشرى التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبثه». معنى هذا أن الدين في نظره يكمل العقل ويقومه وأن العقل حكم في شئون الدين، نرى هذا واضحاً في قوله «إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى مافيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات، كذلك الدين فهو حاسة عامة لكشف ما بشتيه على العقل من وسائل السعادات. والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال...؛ فكيف ينكر على العقل حقه في ذلك، وهو الذي ينظر في أدلتها، ليصل منها إلى معرفتها، وأنها أتية من لدن الله؟»

حقيقة أخرى أكدها محمد عبده، فيما يرى تشارلز آدمس وهي أن «الإسلام بالذات دين يعتمد على العقل» «فلقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانته اللائقة في كثير من آياته وأحكامه، بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع في كل ما يتصل بأمور الدنيا والآخرة».

كما يؤكد تشارلز آدمس في حديثه عن محمد عبده أن الإسلام قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل، وهو يستند في دعوته للاعتقاد بوجوده ووحدايته إلى استنهاض العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والإتساق وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل إلى أن للكون خالقاً واجب الوجود، عالماً حكيماً، قادراً على كل شيء وأن ذلك الخالق واحد، لوحدة النظام في الأكوان وقد أطلق للعقل البشرى أن يجرى في سبيله الذي سنته له الفطرة، واستنهضه للنظر في الخلق والتأمل فيما في الكون من آيات تدل على قوة الله وحكمته وأن يتدبر فيها، ليصل إلى معرفة الله.

ويقول آدمس إن هذا الموقف من محمد عبده كمفكر عالم تجاه العقل قد أفسح المجال للنظر والبحث «لا سيما وأن دعوة القرآن إلى التفكير والتدبر في أمور الكائنات والمخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط، سيعاً وراء تأكيد أن كل نظر صحيح، فهو مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه، بلا غلو في التجريد ولا دنو من

التحديد» وإذا كان الاعتقاد بوجود الله من دعائم الإيمان، وهو اعتقاد يقوم على العقل؛ «فإن أهمية العقل في الإيمان لا تحتاج إلى دليل، لأن الإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحْدانيته، لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه الفطري فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة بصيحة إلهية».

المكان: ضاحية عين شمس التي كانت يسكنها الإمام محمد عبده.

الزمان: أوائل عام ١٩٠٥م وهو العام الذي توفي فيه الإمام الجليل والحوار بين بعض الأعلام من حزب الأحرار البريطاني وفي مقدمتهم هارولد سبندر، وسكاون، ووليفر بلانت وآخرين كانوا يتحدثون عن محمد عبده في إعجاب وكان «بلانت» يتحدث في إعجاب لإجلال لمكانة محمد عبده في الشرق والغرب وكان أصحابه يحركون رؤوسهم في دهشة لما يرويه رفيقهم عن فكر الإمام وعقل الإمام، وإحيائه الإمام للفكر سلامي المعاصر. وعلى حين فجأة أمسك «بلانت» عن الكلام وتوترت عيناه وألقت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس عربي أصيل.. ثم هتف في إعجاب: ها هو الرائد الإمام.

ويتلفت الجميع ثم يقفون ليروا الرائد القادم محمد عبده... ويقول بلانت «والتفتنا فإذا بصورة إنسان يدرك الناظر إليها أنها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين، شيخ مهيب، حسن النبرة، جهيز الصوت، يمتطي حصانا عربيا أصيلا.. يقبل نحونا على مهل وانه، عليه أريدته الطويلة التي لا تزال تضيء على الإنسان في الشرق رونقا وزوا، وفوق رأسه العمامة الكثيفة البيضاء التي هي الوقاية الصحيحة من حر الشمس، والتي هي قبل وبعد كل شيء رمز الوقار والجلال فلما انتهى إلينا ترجل، وتلطف في تحيتنا وتناول معنا الشاي وأنشأ يحدثنا بالفرنسية حديث مفكر وقف طويلا يرقب الأحداث من مكان مرتفع، وهو يتمنى لوطنه وعشيرته وأمته وأبناء دينه آمالاً كبارا تعيد أمجاد ماضيه لحاضره ومستقبله... وكنا نلمح من نبرات صوته أن غيرته القديمة كانت لا تزال مشتعلة حية كما كانت نحو قومه وأخوة عقيدته، وكنا نلمح في عينيه ذلك الابتسام المشوب بالكآبة والرحمة معا، وهو مشهد لا يرى إلا في وجوه من قاسوا الكثير من الشدائد... لكنه كان قبل وبعد كل شيء، صورة إنسان يدرك الناظر إليها أنها برزت من أسفار الأنبياء الأقدمين.



## تطور الفكر الإسلامي بعد محمد عبده

أ. د. حسن الشافعي

### أ - الفكرة الأساسية في البحث:

أن المقارنة المنظمة - في مجالات محددة - بين ما كان عليه الفكر الإسلامي، باعتباره مظهرا للواقع وعاملا على تغييره في الوقت نفسه، في العقد الأول من القرن الحالي، وبين ما انتهى إليه هذا الفكر في العقد الأخير - الذي يجتازه الآن - من القرن نفسه، ربما تكون وسيلة جيدة لمعرفة دقيقة للأطوار الراهنة لهذا الفكر، وللتنبؤ بمستقبله في القرن الحادي والعشرين. ولا يتجاهل البحث - بطبيعة الحال - في تلك المقارنة مسار التطور على امتداد القرن، وبخاصة في منتصفه.

### ب - مجالات البحث:

نظرا لاتساع مجالات المقارنة وتعددتها، فإن البحث يقسمها - إجمالا - إلى مجالين رئيسين، مع الاعتراف بالتفاعل والتأثير المتبادل بينهما:

( أ ) الوعي بالذات وتطوره:	( ب ) الوعي بالآخر وردود الفعل:
١ - الفكر والواقع: الصحو بين التقليد والتجديد - تيارات التجديد وأساليبه.	١ - الموقف من الغرب - سياسيا: الاستعمار - المقاومة - التوجس فكريا وثقافيا: القومية - العلمانية - الماركسية - الديمقراطية علميا وتقنيا: التخلف والنهضة - التصنيع والزراعة - التكنولوجيا والأيدولوجيات.
٢ - المذاهب بين الصراع والتضامن: الشيعة والسنة - السلف والخلف - التمدد والتحرر المذهبي.	٢ - المشروع الصهيوني: آثاره، وأطواره.
٣ - الجامعة الإسلامية: الخلافة ومصيرها - الدولة الحديثة - التضامن والمنظمات الإقليمية والدولية.	٣ - الحربان العالميتان: آثارهما العالميه والإقليمية.
٤ - حركات النهضة بين الهدف والوسيلة: تغيير حضارى أم سياسى - عنف أم سلام - الوعي بالذات والوعي بالآخر.	٤ - الفكر الدينى الهجين: البهائية - القاديانية - التبشير وآثاره - النزعة اللادينية.

- ٥ - مؤسسة الفكر والتعليم: الجامعات التقليدية والجديدة - النشر الحديث والإعلام - دور الاستشراق في رؤية الذات.
- ٥ - قيادة النظام العالمي: بين أوروبا وأمريكا - دور الاتحاد السوفيتي وسقوطه.
- ٦ - بين قلب العالم الإسلامي وأطرافه: دور مصر والعرب - إيران وتركيا - جنوب آسيا وشرقها - أفريقيا - وسط آسيا.
- ٦ - رؤية الغرب للإسلام وآثارها: تهمة الإرهاب - العداء للحضارة الغربية - مشاريع الحصار والتهميش.
- ٧ - التصوف والصوفية: الدور والمشكلات أزمة الوعي الأخلاقي والروحي.
- ٧ - نحو نظام عالمي جديد: دور الغرب - دور الصين واليابان - دور المسلمين بين بداية الفرق ونهايته.
- ٤ - هدف البحث : محاولة تعرف الأوضاع الراهنة للفكر الإسلامي، في ضوء ماضيه القريب، سعيا إلى تعرف اتجاهات تطوره المستقبلية، مع مطالع القرن القادم.

## محمد عبده رسالة مستمرة

أ. د. عبد المعطى محمد بيومى

ترك محمد عبده عالمنا فى يوم الثلاثاء ٨ من جمادى الأولى ١٣٢٣هـ - ١١ / ٧ / ١٩٠٥م ومنذ ذلك اليوم، يشغل محمد عبده الحياة والآحياء فى عالمنا الاسلامى حتى عقد مؤتمرنا هذا فى اواخر القرن الذى ولد الرجل فى بدايته وبعد أكثر من تسعين عاما من رحيله واعتقد أن الحديث عن محمد عبده سوف يستمر، لسبب جوهري وبسيط هو أن الحديث عنه حديث عن رسالة مستمرة ولأنه حديث عن حضارة يجب أن تستمر. كانت تلك الرسالة هى رسالة الإسلام، والحضارة حضارته، وقد استطاع محمد عبده أن يقدم هذه الرسالة وتلك الحضارة، تقدمه جديدة.

يردها إلى منابعها الأولى، ومصادرها الأساسية ويستوعب بهذه المنابع والمصادر، كل حضارة العصر ومنجزاته، بعيدا عما على هذه المصادر من أوزار الأجيال المتعاقبة، ومن آراء المدارس الفكرية المتنوعة التى كانت تبعد أحيانا عن هذه المصادر أو تقترب، وكانت الظروف التاريخية تحمل هذه المدارس نفسها كثيرا من المواقف والتجارب وانعكاسات السيئات العديدة وفترات انتكاسات التاريخ.

- كما يقدم بهذه المنابع والمصادر الأساسية، صورة جديدة للحاضر الاسلامى والعالمى بكل متطلبات الحاضر، واملا جديدا فى الوقت نفسه لجميع تجمعات العالم المعاصر وفئاته.

ويرى الأستاذ الإمام فى النهاية إلى الاسلام الرسالة المستمرة بمنابعه الأساسية ومصادره الأولى هو الأمل الجديد والبديل الأفضل للإنسانية كلها بما تحترق من شوق إلى الحرية، والعدل، والعلم، والعقل، والرخاء، وانطلاقا من الإيمان.

يقول السيد رشيد رضا:

«كان يجزم بأن الإسلام - إسلام القرآن والسنة والرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم فى سيرته وسنته، وسيرة خلفائه الراشدين، وعلماء الصحابة رضى الله عنهم، هو دين الفطرة، ودين المستقبل، وأن أمم الحضارة فى الغرب سدوقون من فتن مدنيته، ومفاسدها السياسيه، ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها، فلا يجدونه إلا فى الإسلام، إسلام القرآن والسنة، لا إسلام المتكلمين والفقهاء».

وبهذا التجديد لرسالة الاسلام والعودة بها إلى مصادرها الأولى، يستطيع الاسلام إن يستوعب مقاصد الانسانية العليا، وغايات النهضة والتنوير فى كل عصر.



يقول الأستاذ الإمام: -

«فاذا سمعت داعيا يدعو إلى العلم فهذا مقصده أو مناديا يحث على التربية الدينية فهذا غرضه، أو صائحا ينكر ما عليه المسلمون من المفساد فتلك غايته»

وبهذا التجديد نفسه يستطيع الاسلام أن يكون المفتاح الوحيد الذى يمكنه فتح النفوس البشرية وتوجيهها إلى صلاح أمورها فى الحال والمآل، ويكون وحده هو المحرك لفطرة الإنسان للعمل البناء للحاضر والمستقبل؛ لأنه حينئذ سيكون القادر على التجاوب مع الفطرة الإنسانية، لأنه دين هذه الفطرة النقية نفسها.

## عوائق الخطاب الاصلاحى - محمد عبده نموذجاً -

### ١. د على مبروك

يكاد الدارس للخطاب العربى المعاصر أن ينتهى إلى أن كافة التيارات السابحه فى فضائه (ليبراليه أو علميه أو إصلاحيه) قد آلت إلى الاخفاق والعجز عن إخراج الواقع العربى من أزمه جموده وتخلفه. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن العرب سيدخلون إلى القرن القادم، لا بأزماتهم ومشكلاتهم فقط، بل وبحلولها العاجزه أيضاً، لأنهم لا يفعلون إلا إعادة إستهلاك الإجابات القديمه والمطروحه على مدى القرنين الماضيين وذلك بعد إعادة طلائها وزرقتها بالطبع، بدلاً من السعى إلى مساءلة هذه الإجابات [الليبراليه والعلميه والإصلاحيه] وتفكيكها، والبحث عن العوائق التى حالت دون إنتاجها.

بالطبع هناك أطروحه مستقره فى الخطاب العربى تسعى دائماً إلى البحث عن العوائق التى حالت دون إنتاج تيارات خارج البنيه النظرية لهذه التيارات نفسها، وهكذا تقوم العوائق دائماً... فى السياسه واستبدادها... أو فى المجتمع وجهله... أو فى الإستعمار وضغطه.. أو حتى فى واقع اقليمى ودولى غير موات... إلخ، المهم أن فى الخارج دائماً مبرر السقوط والانهيال ولاعجز عن الانتاج.

وبالرغم من أن أحداً لا يسعى إلى التقليل من فاعليه هذا الخارج، فإنه يلزم السعى إلى تجاوزه كتفسير وحيد لعجز تيارات الخطاب العربى المعاصر عن الإنتاج فى حقله. لابد إذن من السعى إلى رصد العوائق التى تحول دون إنتاج هذه التيارات من داخلها، وأعنى من خلال رصد تناقضاتها وشقوقها وفجواتها، وما تسعى إلى إخفائه والسكوت عنه، وإحباطاتها وانكساراتها وغيرها من المظاهر التى تكشف عن أزمات عميقه لابد أن تعيق هذه التيارات عن التطور والنمو.

تلك هى المقدمه اللازمه لقراءه خطاب محمد عبده الإصلاحى والذى يظهر تدهوره من مجرد ملاحظه الفرق بين كتابه محمد عبده وبين كتابه تلميذه رشيد رضا. وبالطبع سينصرف الأمر إلى قراءه العوائق الذاتيه لخطاب محمد عبده، وسيكون ذلك من خلال أحد نصوصه المؤسسه، وأعنى به نص «رسالة التوحيد» والذى يكتسب طابعه التأسيس، من الطابع التأسيس والمركزى للعلم الذى ينتمى إليه هذا النص فى بناء الثقافه الاسلاميه بأسرها، وأعنى به علم أصول الدين. فهذا النص يتكشف عن ضروب من التردد والاضطراب وعدم الاتساق كان لابد أن تعجزه وتفجره، مما سهل لخلفاء الأستاذ الامام فرصه إزهاق روحه.







مع تحيات

الإدارة المركزية للشعب واللجان الثقافية